ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XVIII CZERWIEC (6) 1966

144

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, 1 p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna** 12 oraz w następujących księgarniach:
Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350+80 egz. Ark. druk. 8,5. Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 31. V. 1966. Druk ukończono w lipcu 1966. Zam. 275 31. V. 1966. — T-18

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVIII Nr 144 (6)
Czerwiec 1966
Kraków

W TRZECIĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI PAPIEŻA JANA XXIII

(z „Dziennika duszy" – lata 1959–1961)

...Zwłaszcza wdzięczny jestem Panu za usposobienie, jakie mi dał; strzeże mnie ono od niepokoju i dręczących lęków. Życie moje pojmuję jako wypełnienie posłuszeństwa i stwierdzam, że pozostawanie na tej płaszczyźnie, „tak w małych, jak i w wielkich rzeczach", nadaje mojej małości tyle siły i zdobywczej prostoty, że będąc całkowicie ewangeliczna, domaga się powszechnego szacunku i uzyskuje go oraz jest dla wielu budująca. „Panie nie jestem godzien. Bądź, Panie, zawsze siłą moją i rozradowaniem serca mego. Mój Bóg jest dla mnie miłosierdziem".

Przychylność, z jaką od pierwszej chwili odnoszą się do mojej niegodnej osoby i jaką nadal mi okazują ci, którzy się do mnie zbliżają, jest dla mnie ciągle powodem zdumienia. „Poznaj samego siebie" wystarcza, by mnie utrzymać w pokoju ducha i nakazać czujność. Tajemnica tego powodzenia leży prawdopodobnie w tym, by „nie szukać tego, co wysokie" (por. Ekl 3, 22), oraz w zadowalaniu się „sercem cichym i pokornym".

...Dla sumienia papieża, który czuje w sobie obecność Chrystusa, Jego światło i Jego łaskę i na Nim polega we wszystkim, w swych myślach, czynach, różnorodnych przejawach działalności apostolskiej, wystarcza troska o teraźniejszość; nie ma potrzeby wysilania fantazji i niepokojenia się budowaniem przyszłości. Namiestnik Chrystusa wie, czego Chrystus od niego chce, nie potrzebuje więc

występować przed Nim ze swymi radami i narzucać Mu swoich projektów...

...Kapłan i ofiara: kapłaństwo napawa mnie radością, lecz ofiara, której się ono domaga, przyprawia mnie o drżenie...

„Szymonie, synu Jana, miłujesz mnie więcej niźli ci?... miłujesz mnie?... kochasz mnie?... (J 21, 15 i nast.)

...„Paś baranki moje, paś owce moje" (J 21, 15 i 17).

Wielką moc mają te boskie słowa: nakładają na papieża obowiązek pasterza powszechnego, w zamian za potrójne zapewnienie miłości...

Następca Piotra wie, że w jego osobie i działalności nie co innego, tylko łaska i prawo miłości wszystko podtrzymują, ożywiają i upiększają. Ta wymiana miłości między Jezusem a Szymonem czy Piotrem, synem Jana, stanowi dla Kościoła, wobec całego świata, podporę widzialną i niewidzialną w osobie Jezusa, niewidzialnego dla oczu ciała, i papieża „Namiestnika Chystusowego", widzialnego dla całego świata. Ze zrozumienia tajemnicy wewnętrznej miłości, łączącej Jezusa z jego Namiestnikiem, płynie dla mnie zaszczyt i słodycz, ale zarazem wstyd mnie ogarnia, z powodu mej małości i nicości.

Moje życie musi być bez reszty oddane miłości Jezusowej, a równocześnie musi ogarniać dobrocią i poświęceniem każdą duszę i cały świat. Od epizodu ewangelicznego, ujawniającego miłość papieża do Jezusa, a przez niego do dusz, droga wiedzie bezpośrednio do prawa ofiary.

Pan Jezus sam zapowiada to Piotrowi: „Zaprawdę zaprawdę powiadam ci, gdy byłeś młodym, przepasywałeś się i chodziłeś, dokąd chciałeś; lecz gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a kto inny cię przepasze i poprowadzi tam, dokąd ty nie chcesz" (J 21, 18).

...O Panie, mówiąc do Piotra dodałeś: „i poprowadzi cię tam, dokąd ty nie chcesz". Po tylu łaskach, jakie odebrałem w ciągu mego długiego życia, nie ma już rzeczy, której bym nie chciał.

ANTONI MARYLSKI

KS. WŁADYSŁAW KORNIŁOWICZ
1884–1946

W 1966 — bieżącym roku — upływa 20 lat od śmierci ks. Władysława Korniłowicza *. To jednak, że w ostatnich miesiącach różne środowiska katolickie zaczynają się tak żywo interesować jego postacią — to nie jest tylko sprawa „jubileuszu".

Po prostu od kilku miesięcy, bo jeszcze chyba przed oficjalnym zamknięciem ostatniej sesji Soboru, weszliśmy w całym Kościele, a więc i w Kościele polskim, w okres intensywnego myślenia o realizacji soborowych uchwał, o żywieniu, odnowieniu katolicyzmu w duchu tych właśnie postanowień Kościoła.

Na łamach „Tygodnika Powszechnego" i poza nimi narzekamy przy tej okazji niemało na powolność tej realizacji, na nieprzygotowanie, „niedorośnięcie" do niej naszego polskiego Ludu Bożego, naszego rodzimego duchowieństwa, naszej hierarchii. Chętnie zestawiamy i porównujemy to, co się u nas robi pod tym względem z realizacjami zachodnimi, cytujemy sięgające kilkadziesiąt lat wstecz źródła obecnego ruchu odnowy w Kościele Powszechnym, jego prekursorów, których myśli docierają do nas z przysłowiowym polskim opóźnieniem.

Od czasu do czasu tylko olśni nas może myśl, że jeśli tak i tyle osób widzi u nas potrzebę tej odnowy, jeśli ciągle, od kilku conajmniej lat wszyscy o tej potrzebie mówią, próbują ją w różny, czasem nawet w nieudolny sposób realizować — to może także dlatego, że wszystkie nowe „odkrycia" nie trafiały u nas w taką znowu próżnię, i na tak zupełnie nie przygotowany grunt.

Jak w całym Kościele — tak i u nas — to, co obecnie Sobór z taką jasnością i oczywistością światu pokazał, dojrzewało od wielu lat, było przygotowywane przez wytrwałą i bardzo świadomą

* Referat wygłoszony w KIK w Krakowie na sesji poświęconej „Prekursorom odnowy religijnej" (24—26. III br.). Z tejże sesji zamieszczamy w niniejszym numerze referaty ks. prof. Bogusława Inlendra (*O. Jacek Woroniecki*), dr Ewy Jabłońskiej-Deptułowej (*O. Piotr Semenenko*), prof. dr Ireny Sławińskiej (*Chrześcijaństwo w przemyśleniach Norwida*) (przyp. red.).

pracę iluś tam ludzi, których, olśnieni nowymi nazwiskami, łatwo już nie dostrzegamy.

Do takich „prekursorów" Soboru Watykańskiego II w Polsce należy z pewnością ks. Korniłowicz. Nie wiem nawet czy „prekursorstwo" to odpowiednie słowo. Może jest tak, że sprawy, które świat, a po części i sami katolicy przyjmują w dokumentach soborowych jako odkrycie i prawie rewolucję, są najczęściej po prostu „odkryciami" prawd, które w Kościele zawsze jakoś tkwiły, o których niby zawsze wiedziano, ale trochę zapominano. W ciagu ostatnich pontyfikatów przypominane coraz częściej — a po tym przygotowaniu podane przez Sobór dotarły w tej chwili do świadomości szerokich kręgów katolików, a nawet niekatolików. Czy mogłyby tak dotrzeć, gdyby nie te lata przygotowań i przypominania.

I. HOMO ECCLESIAE

Ks. Korniłowicz był przede wszystkim *homo Ecclesiae* — dlatego tak łatwo, w najnaturalniejszy nie zamierzony na jakiekolwiek „prekursorstwo" sposób żył życiem Kościoła, realizował to, co w tym życiu było już w jego epoce najistotniejsze, co zawsze było najistotniejsze — i z powrotu do czego wszelkie „odnowy" mogą się dopiero rodzić.

Miał bardzo głębokie przeżycie prawdy o Mistycznym Ciele Chrystusa, która była dla niego jakimś kluczem do tajemnicy Kościoła. W swojej książeczce *Chrześcijańska odbudowa świata w świetle nauki o Ciele Mistycznym,* wydanej w 1938 r. — a więc na parę lat jeszcze przed encykliką *Mystici Corporis* — jako jeden z pierwszych u nas dał nie tyle systematyczny, co jak najbardziej właśnie praktyczny wykład tej nauki.

Z niej to w epoce, nie zapominajmy — tak przecież rozpowszechnionego i modnego szczególnie w kręgach inteligencji indywidualizmu religijnego — wyprowadzał całą wizję Kościoła jako *Civitas Sancta.* Sięgał do tradycji pierwotnej gminy chrześcijańskiej, w niej szukał najgłębszych związków społecznych, które rozumiał po prostu jako dogmat Świętych obcowania. Widział wzajemną zależność i łączność wszystkich członków Mistycznego Ciała Chrystusa. To nadprzyrodzone spojrzenie na samą istotę Kościoła „ustawiało" mu zarazem we właściwych proporcjach i płaszczyznach problematykę społeczną i zaangażowanie w nią ze strony duszpasterskiej.

„Jeżeli więc ostatecznym celem całego stworzenia — pisał — jest chwała i tryumf Oblubienicy Chrystusowej, przygotowanie tego tryumfu jest najważniejszym zadaniem kapłana, problemem

społecznym par excellence, który ma on ze swego urzędu do rozwiązania. W przygotowanie Chrystusowej Oblubienicy, w budowę, rozwój, utwierdzenie Ciała Mistycznego ma on włożyć całą gorliwość i zapał apostolski.

Dopiero z tego podłoża wykwitnie prawdziwie owocny czyn zewnętrzny..."

Czy nie jest to właśnie ta postawa, o której tak usilnie przypominał nam teraz i papież Jan XXIII i Sobór? Z niej to wyrosła *Konstytucja dogmatyczna o Kościele:* po to, aby owocny był jakikolwiek „czyn zewnętrzny", jakiekolwiek apostolstwo — koniecznym warunkiem jest wewnętrzna czystość samego Kościoła.

Ks. Korniłowicz nie był organizatorem, chociaż ciągle uczestniczył w jakichś akcjach społecznych. Raczej może pobudzał do nich, wychowywał swoje dzieci duchowe i przyjaciół — sam, jako kapłan cały swój czas i siły poświęcał przede wszystkim temu najistotniejszemu przysparzaniu wewnętrznego blasku Kościołowi.

II. MODLITWA LITURGICZNA

Z takiego, równocześnie społecznego i wewnętrznego, widzenia Kościoła wynikało u ks. Korniłowicza docenianie znaczenia modlitwy liturgicznej. Sam wykładał liturgię najpierw w Seminarium włocławskim, potem na KUL-u. Jego uczniowie i wychowankowie z tych lat wspominają jego świetną znajomość rubrycystyki oraz wszelkich zarządzeń i przepisów kościelnych. Jednocześnie jednak podkreślają co innego — coś, co w owych czasach było zaskoczeniem nawet dla młodych kapłanów — to znaczy szerokie rozumienie ducha liturgii przez ks. Korniłowicza, który usiłował ducha tego wszczepić wszystkim, z którymi się stykał. W nadesłanym po śmierci ks. Korniłowicza wspomnieniu jeden z jego wychowanków KUL-owskich z lat 1925/26 pisze:

„Nie byliśmy jeszcze liturgistami. Znaliśmy ceremonie kościelne, czy *rubrum* i to nam wystarczało. A tu ks. Korniłowicz tyle serca przykłada do tekstów liturgicznych, co do Pisma św. czy Tomasza. To wydawało się przesadą. Być może, że ktoś nazwał to nawet dziwactwem. Ale powoli ks. Korniłowicz zbierał owoce swojej żarliwości pracy...

W Konwikcie znowu uczył wspólnego odmawiania brewiarza. Nie darował nikomu Primy. Z czasem każdy przyznawał, że to przyjemnie wspólnie „Primkę" odmówić. Nauczył nas odmawiania brewiarza we dwóch albo trzech. Mam wrażenie, że żaden z jego konwiktorów nie zarzucił brewiarza, a ogólną opinią wśród nas stało się przekonanie, że najważniejszą funkcją kapłana jest jego Msza św. i brewiarz".

Wszyscy, którzy znali ks. Korniłowicza, przypominają wielką wagę, jaką przykładał do Mszy św. Stawała się ona centralnym punktem dnia dla środowisk, którymi kierował. Na zawsze takie centralne miejsce zajęła w duchowości Lasek. Do zrozumienia roli Mszy św. prowadził ks. Korniłowicz nie tylko — i nie tyle — przez słowo mówione czy pisane, chociaż w naukach rekolekcyjnych, wykładach uniwersyteckich i artykułach stale do tej sprawy powracał. Przede wszystkim jednak ci, kórzy stykali się z nim osobiście, byli wprowadzani w tajemnicę Ofiary Eucharystycznej i modlitwy liturgicznej w ogóle — jako świadkowie, a bardzo szybko i współuczestnicy jego własnego przeżycia tajemnic liturgicznych.

„Jego Msza św. była przeżyciem dla nas — czytamy w jednym ze wspomnień — a dla niego wielkim wzruszeniem. Myślałam czasem, że Ojciec jest za każdym razem tak przejęty Mszą św., jakby ją odprawiał pierwszy raz".

Poczynając od najwcześniejszych publikowanych na ten temat artykułów (1917 r.), których napisał zresztą w życiu niewiele, ufając jak się zdaje zawsze bardziej osobistemu kontaktowi niż słowu drukowanemu, a przede wszystkim z coraz większą trudnością znajdując czas — powraca ks. Korniłowicz nieustannie do myśli o społecznych, wychowawczych i kulturalnych wartościach liturgii.

Na 40 lat przed Soborem, a sporo przed encykliką *Mediator Dei* nawoływał do żywego, czynnego i świadomego udziału wiernych we Mszy św. (art. *Praca nad ożywieniem ruchu liturgicznego w Polsce* — w *Pamiętniku Zjazdu Teologicznego* V, 1929). Uczestnikom Mszy św. dawał do ręki mszały, w Laskach już od 1927 r. wprowadził jako stałą praktykę Msze recytowane, a jeszcze wcześniej, bo w 1921 r. odprawił pierwszą w Warszawie Mszę św. ze śpiewami gregoriańskimi metodą solesmeńską w kościele Wizytek.

Podkreślał społeczną rolę Mszy św. w życiu parafii. W sposób szczególnie wtedy chyba prekursorski wydobywał też społeczne znaczenie Komunii św. (w książeczce *Wartości kulturalno-wychowawcze liturgii*, 1936): „czy wielu jest katolików — pisał — przystępujących do Komunii świętej z pełną świadomością, że łączy ich ona z ofiarą Chrystusa i z braćmi komunikującymi w tej Ofierze, że zasila ona nie tylko indywidualnie ich dusze, ale podtrzymuje życie Ciała Mistycznego, do którego należą, że owocem jej, obok spotęgowania się miłości w świecie, jest duch ofiary i poświęcenia?"

Marginesowo już tylko wspomnijmy, że przy każdej okazji walczył o przyznanie liturgii właściwego miejsca wśród nauk teologicznych — i ten postulat doczekał się realizacji dopiero na naszych oczach — ostatnie lata przyniosły przecież pierwsze na świecie doktoraty z zakresu liturgii. Podobnie — już w latach trzydzie-

stych — pisał o potrzebie odnalezienia dawnego sensu Ofiarowania, a w cytowanej książeczce *Chrześcijańska odbudowa świata*, wśród wniosków praktycznych dotyczących życia parafii wysunął między innymi problem konieczności wprowadzenia do rytuału języka ojczystego (w r. 1938). We własnej praktyce duszpasterskiej, mimo że sam tak cenił i lubił śpiew gregoriański, kiedy podczas wojny w Żułowie odprawiał Msze św. z udziałem mieszkańców okolicznych wsi — włączał uczestników w aktywny udział w sprawowanej Ofierze przez propagowanie polskich pieśni religijnych dostosowanych do niej treścią. Po prostu nigdy, nawet w najbardziej mu drogich sprawach nie trzymał się sztywno najsłuszniejszych reguł, lecz dostosowywał je zawsze i przede wszystkim do potrzeb dusz, którym miały służyć.

Pracę nad ożywieniem ruchu liturgicznego w Polsce prowadził ks. Korniłowicz wielotorowo, to znaczy poprzez wszystkie kręgi swego oddziaływania apostolskiego. Mówił o konieczności wychowania elity wśród duchowieństwa i laikatu, która dopiero mogłaby pociągnąć za sobą w praktyce szerokie masy wiernych.

III. APOSTOLSTWO

Całe apostolstwo ks. Korniłowicza było więc nastawione przede wszystkim na wychowanie takiej „elity", od której jego zdaniem należało zaczynać wszelką pracę nad odnową polskiego katolicyzmu.

Nastawiał się w związku z tym na dwa główne kręgi oddziaływania apostolskiego: na kapłanów i młodą inteligencję. W tych też środowiskach miał największe wpływy i w nich dochował się licznego grona uczniów i przyjaciół.

1. Apostolstwo wśród księży zaczął wcześnie, bo już podczas studiów seminaryjnych zorganizował i prowadził koło życia wewnętrznego. Potem kontynuował tę pracę w pierwszych latach kapłaństwa, skupiając wokół siebie grupkę młodych księży, głównie pracujących z nim razem w Kurii, szukających — zgodnie z zaleceniami Stolicy Świętej — form wspólnego pogłębiania życia wewnętrznego dla kleru diecezjalnego. Grupkę tę związał w przyszłości z podobnym ruchem księży Charystów we Włocławku, z którym nawiązał bliski i trwały kontakt podczas swego krótkiego pobytu w tym mieście (w latach 1920—21), gdzie był kapelanem garnizonu i wykładowcą w Seminarium. Bezpośredniego i szerszego pola dla wychowawczej pracy wśród kapłanów dostarczył mu właśnie ów krótki pobyt we Włocławku, a potem dłuższy w Lublinie, gdzie na życzenie swego długoletniego przyjaciela o. Jacka Woronieckiego, ówczesnego rektora KUL-u, objął kierow-

nictwo Konwiktu w latach 1922—30. Wśród jego wychowanków i uczniów z tego okresu znalazło się wielu wybitnych dziś księży — z ks. Kardynałem St. Wyszyńskim, jednym z jego najwierniejszych synów duchowych i przyjaciół na czele.

Osiadłszy na stałe w Laskach (w 1930 r.) zaczął z kolei wokół nich skupiać grono bliskich sobie księży, którzy przyjeżdżali tam regularnie na wspólne jedno- i kilkudniowe rekolekcje, połączone z konferencjami ks. Korniłowicza, referatem kogoś z uczestników i ogólną wymianą myśli. Do tego grona należeli między innymi najbliżsi mu również do końca życia księża — obecny biskup Antoni Pawłowski i ks. infułat Stanisław Mystkowski.

2. Obok elity duchowieństwa chciał ks. Korniłowicz wychować podobną elitę twórczej inteligencji, która dostępnymi sobie środkami mogłaby oddziaływać na szersze kręgi społeczeństwa. Doceniał w pełni rolę laikatu w Kościele. Swoich świeckich przyjaciół wciągał tak samo jak duchownych w możliwie najaktywniejszy udział w życiu Kościoła. Uczył przeżywania Mszy św. z recytacją, z tekstem liturgicznym w ręce, chętnie zapraszał świeckich gości do wspólnego odmawiania brewiarza, całą wreszcie swoją postawą wdrażał otoczenie do wspólnego przeżywania tajemnic roku kościelnego.

Pracę duszpastersko-wychowawczą wśród młodzieży zaczął jeszcze podczas studiów w Szwajcarii, gdzie uczestniczył w życiu akademickich ośrodków polonijnych. W tym też okresie zajmował się zresztą także bardzo aktywnie opieką duszpasterską nad młodzieżą polską przyjeżdżającą do Szwajcarii na sezonowe prace rolne. Jeździł do sąsiednich kantonów, przygotowywał młodych emigrantów do Sakramentów św., uczył religii — i nie tylko religii, ale i innych potrzebnych przedmiotów.

Po powrocie do Polski, zatrzymany przez wybuch I wojny światowej w Zakopanem — pełnił funkcję kapelana zakładu i szkoły gospodarczej generałowej Jadwigi Zamoyskiej, z którą miał bliski kontakt od czasów wczesnej młodości. Wraz z o. Jackiem Woronieckim włączył się także w pracę harcerską na terenie Zakopanego. Założycieli pierwszych w Polsce drużyn — Olgę i Andrzeja Małkowskich znał także jeszcze z wcześniejszych pobytów w Zakopanem, gdzie spędzał od dzieciństwa wakacje z rodziną (jego ojciec, dr Edward Korniłowicz, lekarz psychiatra, należał do grona „odkrywców" Tatr, po nim też odziedziczył ks. Korniłowicz miłość do gór).

W Warszawie, pracując jako archiwista w Kurii, potem jako kapelan kilku szkół, m. in. Szkoły Wawelberga i Rotwanda, wreszcie, jako kapelan wojskowy na froncie, zaczął skupiać wokół siebie młodzież ze wszystkich tych środowisk.

Co ciekawsze — nie była to najczęściej młodzież katolicka. W niezbadany sposób docierał ks. Korniłowicz do niewierzących, nie praktykujących od lat, do żydów, protestantów ... Miał ogromną łatwość nawiązywania kontaktów z ludźmi, które szybko przekształcały się w trwałą przyjaźń. Umiał rozmawiać z młodzieżą jej językiem. Cenił wartości ludzkie, inteligencję, zdolności, naturalną prawość charakteru. Umiał wydobywać z ludzi to, co w nich było najlepsze. Pobyt w międzynarodowym skupisku studenckim, odbyte przed wstąpieniem jeszcze do Seminarium studia przyrodnicze — wszystko to dawało mu dodatkową łatwość rozumienia trudności, z jakimi parali się ci jego młodzi przyjaciele. Spośród studentów szukających po omacku prawdy w modnych kierunkach filozoficznych, młodych artystów docierających do niej poprzez swą sztukę, spośród młodzieży o poglądach często radykalnych i lewicowych, wrażliwej na problematykę społeczną, rekrutowała się większość konwersji dokonanych za pośrednictwem ks. Korniłowicza.

Młodzi konwertyci i sprowadzani przez nich przyjaciele skupili się w tzw. „Kółko", z którego po kilkunastu latach miał się wyłonić zespół redakcyjny „Verbum". O tym, czym było w rzeczywistości „Kółko" pisała kiedyś w „Znaku" (1959 r.) z okazji ankiety *Formacja katolicka w dwudziestoleciu* s. Teresa Franciszkanka z Lasek, która należała do pierwszych i najaktywniejszych członków tego środowiska, a następnie także do najczynniejszych współpracowników pisma „Verbum".

Zgodnie z całą charakterystyczną dla ks. Korniłowicza linią działalności, Kółko nie przekształciło się nigdy w organizację, nie miało wyraźnego celu i zasięgu, nie było też wyraźnych kryteriów przynależności do niego. Po prostu z biegiem czasu na zebrania przychodziło coraz więcej osób. Niektóre z nich czuły się ze sobą nawzajem związane silniejszą i głębszą, niejako rodzinną więzią, inni zjawiali się tylko od czasu do czasu jako mile zawsze witani goście. Między jedną a drugą pozycją nie było nigdy wyraźnej granicy. Jedną z głównych cech Kółka była zawsze jego otwartość, ten charakter żywy — organiczny, a nie organizacyjny.

O działalności i zainteresowaniach Kółka zadecydował jego skład osobowy. Pierwszą potrzebą młodych konwertytów było utrwalenie i pogłębienie świeżo zdobytej wiary. Wobec tego zaczęto więc od poszukiwania książek religijnych, co podczas wojny i w pierwszych latach niepodległości nie było rzeczą łatwą. Wspólne czytanie i dyskutowanie książek nie ograniczało się do poszukiwania odpowiedzi teoretycznych. Duży procent Kółka stanowili prawnicy, którzy szukali rozstrzygnięcia najbardziej palących zagadnień spo-

łecznych i ustrojowych w duchu nauki katolickiej. Sprawy te bardzo żywo interesowały zresztą całą ówczesną młodzież.

Wobec takiego zapotrzebowania stanął ks. Korniłowicz i ze swym nieomylnym instynktem człowieka żyjącego stale z Kościołem, skierował te zainteresowania w nurt społecznej nauki Kościoła zawartej w encyklikach społecznych ostatnich papieży. Rozwiązania wszelkich zagadnień życiowych, problemów moralnych, a także wszelkich trudności intelektualnych uczył z kolei szukać w oficjalnej nauce Kościoła, jaką był świeżo wówczas na Zachodzie „odkryty" tomizm.

Sam ks. Korniłowicz wyniósł znakomitą znajomość doktryny św. Tomasza ze studiów teologicznych i filozoficznych we Fryburgu i pobytu w międzynarodowym konwikcie teologicznym „Albertinum" prowadzonym tam przez Dominikanów. W czasie jednego ze swych późniejszych wyjazdów na Zachód nawiązał z kolei kontakt z genialnym adaptatorem św. Tomasza, Maritainem, który podczas swego pobytu w Polsce na Kongrecie Tomistycznym w 1935 r. odwiedził ks. Korniłowicza w Laskach, a dla powstałego nieco wcześniej „Verbum" napisał na jego prośbę specjalny artykuł.

Tomizm dał ks. Korniłowiczowi przede wszystkim szacunek dla rzeczywistości, dla prawdy, którą umiał dostrzegać i cenić wszędzie tam, gdzie się ona znajdowała. Dał mu także tak charakterystyczny dla niego realizm, przejawiający się w dostrzeganiu całej wartości cielesno-duchowej struktury człowieka, w zasadzie budowania życia nadprzyrodzonego na naturze. Zasada ta była też jednym z bardzo istotnych czynników ułatwiających mu kontakty z ludźmi odmiennych przekonań, z niewierzącymi. Dawała mu ona tę cierpliwość i długomyślność tak charakterystyczną dla jego kierownictwa duchowego — w przygotowaniu miejsca dla łaski i zaufaniu do jej działania.

Do najaktywniejszych uczestników Kółkowych zebrań należeli obok wspomnianej już s. Teresy Landy, wówczas świeżej absolwentki filozofii na Sorbonie, polonista i początkujący publicysta Rafał Blüth — w przyszłości również jedno z najcelniejszych piór „Verbum" (zamordowany w pierwszych dniach wojny w Warszawie), Stanisław Krzywoszewski — syn redaktora „Świata". Pokolenie nieco starsze reprezentował sędzia Ludwik Bujalski, były wyznawca filozofii Hoene-Wrońskiego — potem równie gorący entuzjasta św. Tomasza. Sztukę reprezentowała para młodych rzeźbiarzy: Zofia Sokołowska i Franciszek Tencer oraz Jerzy Liebert, który wszedł do Kółka świeżo po swym nawróceniu i należał do jego najżywszych umysłów aż do chwili, kiedy odsunął się od niego na skutek osobistych powikłań życiowych.

Jako goście przewijali się przez zebrania ludzie reprezentujący bardzo różne środowiska. Był czas, kiedy do dobrego tonu w warszawskich kołach snobistyczno-intelektualnych należało nawet życzliwe zainteresowanie katolickimi „nowinkami" zachodnimi, a co za tym idzie — i bywanie od czasu do czasu na kółkowych spotkaniach. Tych przypadkowych, mniej lub bardziej z nim związanych gości Kółka nie będziemy w tej chwili wymieniać, gdyż wielu z nich zmieniło w przyszłości tak diametralnie swoją orientację ideową, że niewątpliwie nie życzyliby sobie takiego wypominania przeszłości. Spośród zmarłych warto jednak wymienić Karola Irzykowskiego, Zofię Nałkowską, Emilię Grocholską — redaktorkę „Kobiety Współczesnej", Jana Mosdorfa.

Drugim ważnym środowiskiem młodzieżowym, z którym miał ks. Korniłowicz kontakt, było Odrodzenie. Kontakt ten nawiązał właściwie od początków istnienia tej organizacji, bo jeszcze jako student w 1904 r. uczestniczył w spotkaniach u Cecylii Plater-Zyberk, gdzie w kręgu młodzieży akademickiej zarysowały się zaczątki ideologii, którą miało w przyszłości realizować Odrodzenie. W połowie lat 20-tych ks. Korniłowicz zbliżył się też do lwowskich środowisk akademickich, szukających we własnym zakresie sposobów odnowienia życia religijnego wśród młodzieży. Z ruchem tym był związany poprzez osobistą przyjaźń z jego inicjatorami i przywódcami: ks. Kazimierzem Lutosławskim i Janem Czartoryskim, późniejszym o. Michałem dominikaninem.

Z młodzieżą Odrodzenia zetknął się bezpośrednio podczas zjazdu Pax Romana i FUCI (Federazione Universitaria Cattolica Italiana) w Rzymie we wrześniu 1925 r. Wśród uczestników delegacji polskiej Odrodzenia był wtedy obecny późniejszy profesor i audytor soborowy Stefan Swieżawski, który zresztą od tego pierwszego spotkania zachował również trwały i głęboki kontakt z ks. Korniłowiczem.

Po śmierci ks. Lutosławskiego ks. Korniłowicz prowadził rekolekcje związanego z Odrodzeniem lwowskiego Związku Rekolekcyjnego pod wezwaniem św. Dominika. Jego późniejszy kilkuletni pobyt w Lublinie stał się z kolei okazją do zacieśnienia kontaktów z Odrodzeniem, które odbywało tam swoje Tygodnie Społeczne. Brał czynny udział w Tygodniach, prowadził tam konferencje, organizował Msze recytowane, był praktycznie organizatorem całego ruchu liturgicznego w Odrodzeniu tego okresu. Do końca życia zachował potem serdeczne związki przyjacielskie z wielu wybitnymi przedstawicielami tej organizacji. Gdy osiadł na stałe w Laskach, prowadził tam często rekolekcje dla różnych środowisk odrodzeniowych.

Przyjaciół i penitentów miał ks. Korniłowicz zresztą we wszyst-

kich niemal środowiskach młodzieży akademickiej i nie sposób ich tu wszystkich wyliczać. Między innymi także członkowie Juventus Christiana odbywali chętnie zbiorowe dni skupienia w Laskach z własnymi rekolekcjonistami, a na rekolekcje indywidualne przyjeżdżali do ks. Korniłowicza.

IV. ŚRODKI ODDZIAŁYWANIA

Kiedy mówimy już o tych „społecznych", czy „środowiskowych" kontaktach ks. Korniłowicza — nie można pominąć wspomnianego już parokrotnie „Verbum". Kwartalnik ten zrodził się w 1934 r. jako owoc dojrzałych wspólnych przemyśleń Kółka. W swoim pierwszym numerze bardzo wyraźnie zresztą nawiązał do tego środowiska — dewizą pisma było hasło Piusa X *Instaurare omnia in Christo* — przyjęte 12 lat wcześniej (1922) jako tytuł jednodniówki Kółka z okazji 10-lecia święceń kapłańskich ks. Korniłowicza. W miejsce artykułu programowego zamieszczono bardzo wymowne myśli o sztuce zmarłej już wówczas s. Katarzyny Sokołowskiej, rzeźbiarki, jednej z pierwszych członkiń Kółka. Pismo ukazywało się do wybuchu II Wojny Światowej. Od drugiego numeru ks. Korniłowicz był jego redaktorem naczelnym.

Charakterystyce „Verbum" poświęcił swój artykuł w „Znaku" (1963) Stefan Sawicki, oceniając je bardzo wysoko po gruntownej analizie zawartych tam publikacji. Warto tu może przytoczyć jego sformułowania, ponieważ są już pisane z perspektywy historycznej (po 30 latach) — i, co więcej, z pozycji fachowca. „»Verbum« to nie tylko nowy typ pisma — kończy swą analizę Sawicki — to przede wszystkim nowy »styl« katolicyzmu. Obok Odrodzenia pismo i środowisko »Verbum« było najważniejszym bodaj przejawem odnowy, jaką zapoczątkowało 20-lecie. Katolicyzm autentyczny, poświadczony życiem, a równocześnie świadomy intelektualnie, włączony silnie w życie Kościoła, podkreślający rolę w nim świeckich — oto cele tej odnowy. »Verbum« — spośród pism katolickich — było najdojrzalszym chyba tej odnowy przejawem. Nie straciło dotychczas pod tym względem aktualności, nadal realizacji domagają się przekonania sformułowane czy też zawarte w wielu artykułach pisma. »Verbum« czyta się i dziś, po 30 latach, jako ciągle aktualną propozycję dla współczesności".

Obok pisma, a nawet nieco od niego wcześniej, powstała księgarnia i wydawnictwo „Verbum". Jedno i drugie zrodziło się z ogromnego zapotrzebowania na książki religijne i trudnej pod tym względem wówczas w Polsce sytuacji. O profilu wydawniczym „Verbum" niech powiedzą jego pierwsze pozycje, a więc: popularne wydanie Ewangelii, *Psalmy* w przekładzie Staffa, *Trzej Reforma-*

torzy Maritaina, *Tomasz More* Heleny Morawskiej. Inne zaplanowane pozycje ukazały się dopiero po wojnie. Księgarnia „Verbum" stała się z kolei w dużej mierze narzędziem apostolstwa liturgicznego ks. Korniłowicza, ponieważ jedną z jej pierwszych inicjatyw było sprowadzenie z belgijskiego opactwa St. André i rozpowszechnianie mszałów polskich. Z obu tymi placówkami związana była ściśle utworzona już wcześniej z inicjatywy ks. Korniłowicza przez Irenę Tyszkiewiczową „Biblioteka Wiedzy Religijnej", która miała też duży zasięg oddziaływania apostolskiego aż do jej zniszczenia podczas Powstania Warszawskiego.

Te cztery placówki „społeczno-kulturalne" (kwartalnik, księgarnia, wydawnictwo i biblioteka) — wszystkie inspirowane i faktycznie, jeśli nawet nie formalnie kierowane przez ks. Korniłowicza, odegrały z pewnością swoją niemałą rolę w przygotowywaniu gruntu dla nowych myśli kiełkujących w Kościele Powszechnym, w ich przeszczepianiu na grunt polski. Trudno ocenić zasięg ich oddziaływania. I tu znalazła bowiem swe zastosowanie stała zasada ks. Korniłowicza — stawiania na elitę. Zasięg więc tych placówek z samego założenia nie miał być masowy. Miały one raczej żłobić ten jakiś pogłębiony nurt katolicyzmu. A wpływy mierzone na „głębokość" są jak wiadomo trudno wymierne. Niewątpliwie jakąś swoją rolę odegrały w przygotowaniu gruntu dla nowej formacji katolickiej w Polsce.

Ta działalność „społeczno-kulturalna", choćby najbardziej pogłębiona, nie była jednak nigdy głównym środkiem oddziaływania ks. Korniłowicza. Jest ona tylko łatwiejsza do jakiegoś, szkicowego przynajmniej, podsumowania jak wszystko co zewnętrzne.

Prawdziwy, najistotniejszy nurt jego apostolstwa to były przede wszystkim kontakty z ludźmi — poprzez konfesjonał, rekolekcje i rozmowy osobiste. W tej też dziedzinie zakres jego oddziaływania był nie tylko najgłębszy, ale także najszerszy.

Właściwie od momentu, kiedy ks. Korniłowicz osiadł na stałe w Laskach i związał się z Dziełem Niewidomych Matki Elżbiety Czackiej — wokół Zakładu i osiedla zaczęli się też skupiać ludzie z nim związani.

Dzieło Matki Czackiej obok swych celów tyflologicznych, wychowawczych i charytatywnych miało realizować nadany mu przez Założycielkę głęboki sens religijny: Matka Czacka chciała, żeby cierpienie niewidomych, krzyż ich ślepoty oraz całe życie i służba sióstr — stały się tam dobrowolnie i świadomie co dzień podejmowaną ofiarą zadośćuczynienia za duchową ślepotę ludzi.

Tak rozumiane Dzieło Lasek było oczywiście niesłychanie dobraną oprawą dla apostolstwa, jakie uprawiał ks. Korniłowicz. Modlitwa i ofiara Lasek stały z pewnością u źródeł tak licznie

się tam dokonujących konwersji, a osobiste i grupowe kontakty ks. Korniłowicza sprowadzały z kolei do Lasek coraz to nowych ludzi, z których wielu zostawało tam na stałe w charakterze współpracowników Dzieła.

Ks. Korniłowicz był jednym z pierwszych w Polsce propagatorów rekolekcji zamkniętych. I w tej dziedzinie kierował się wskazaniami Stolicy Świętej wyrażonymi w encyklice Piusa XI *Mens nostra* (1929). Rekolekcje tego typu prowadził zresztą już na parę lat przed ukazaniem się encykliki. Wspominaliśmy o jego kontakcie z Akademickim Związkiem Rekolekcyjnym we Lwowie. Od 1927 r. prowadził regularnie rekolekcje zamknięte Kółka i innych zespołów.

Jego nieustanna czujność na życie Kościoła, na łączność z całością Mistycznego Ciała Chrystusa, ukazała mu i w rekolekcjach — rozumianych wtedy powszechnie jako szczególnie osobiste i indywidualne spotkanie z Panem Bogiem — okazję do pogłębienia wspólnoty religijnej. Najpełniej wyraził swój pogląd na ten właśnie społeczny i wychowawczy aspekt rekolekcji w referacie wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w Poznaniu w 1934 r. (wyd. pt. *Rekolekcje społeczne*, 1935). Mówi tam o wielkiej wartości wspólnej modlitwy, o możliwości i sensowności traktowania ludzi, choćby przypadkowo zebranych, ale odbywających razem rekolekcje, a więc podporządkowanych aktualnie jednemu celowi — jako zespołu, a nie zbiorowiska poszczególnych indywiduów.

„Wartość ich polega na tym — pisze — że rekolekcje zbiorowe wytwarzają środowisko, które intensyfikuje działanie wszystkich elementów składających się na rekolekcje, a poza tym mają szczególniejsze znaczenie społeczne.... Ziszcza się to, co Kościół ma na myśli, gdy mówi: *Deus, qui fidelium mentes unius efficis voluntatis* — albo gdy prosi: *ut una sit fides mentium et pietas actionum*.

I rzeczywiście te jego rekolekcje przynosiły wielkie owoce w duszach. Jeździł z nimi po całej Polsce, zapraszany przez różne środowiska. Przede wszystkim jednak miał stale rekolektantów w Laskach, gdzie musiano dla nich wybudować specjalny dom rekolekcyjny, który był zawsze pełny.

I znowu bardzo trudno byłoby chyba w jakichś wymiernych określeniach szukać tajemnicy tego oddziaływania ks. Korniłowicza. Nie zawdzięczał go z pewnością krasomówstwu, bo mówcą nie był. Mówił raczej z trudem, z wysiłkiem dla niektórych słuchaczy nawet męczącym. W ostatnich latach życia trudności te potęgowała jeszcze rozwijająca się choroba. Dla niego samego ta służba słowa nie należała nigdy do najłatwiejszych. A przecież te z trudem

i w cierpieniu rodzone słowa przynosiły najbogatsze owoce. Podczas rekolekcji ks. Korniłowicz nieraz całe noce spędzał w konfesjonale. Tam też, przy tych kratkach konfesjonału dokonywało się największe i najistotniejsze jego oddziaływanie. I nie tylko zresztą rekolekcje, ale najczęściej także spotkania i osobiste rozmowy z ks. Korniłowiczem kończyły się spowiedzią. Doprowadzał do niej ludzi w sposób i w tempie często ani dla nich samych, ani dla otoczenia nieoczekiwany. Bywały trwałe konwersje wieńczące zainspirowaną co prawda przez kogoś, ale dla niewierzącego przyszłego penitenta całkiem przypadkową rozmowę.

Szczególnie owocne były pod tym względem jego kontakty z chorymi na łożu śmierci. Już w pierwszych latach kapłaństwa miał na swoim koncie sporo słynnych nawróceń tego rodzaju, że wspomnijmy choćby znanego historyka literatury Bronisława Chlebowskiego, genetyka Edmunda Malinowskiego, historyka zagadnień społeczno-gospodarczych Ignacego Baranowskiego i wreszcie — działacza spółdzielczego — Edwarda Abramowskiego.

Źródeł tego działania trzeba chyba szukać po prostu w jego własnym życiu wewnętrznym, w nieustannej modlitwie jaką przygotowywał te krótkie spotkania. O życiu modlitwy ks. Korniłowicza, który należał do ludzi niesłychanie dyskretnych i nie mówiących o sobie — nie jest łatwo mówić. To, co znajdowało swój wyraz zewnętrzny — to przede wszystkim swoboda i prostota, z jaką potrafił mówić o życiu nadprzyrodzonym. Traktował je po prostu — zgodnie zresztą z duchem nauki św. Tomasza — z równym a nawet większym realizmem jak wszystko to, co dotyczyło spraw zewnętrznych. Drugą rzeczą, która musiała być widoczna dla tych, którzy się z nim stykali, była postawa bezinteresownej służby, nastawienia całego życia tylko na ludzi, którzy go potrzebowali. Ta ofiarność w służeniu innym była okupywana widocznym również, jakkolwiek ukrywanym przez ks. Korniłowicza przemęczeniem i wyczerpaniem. Dla nielicznych już tylko — tych najbliżej i na codzień się z nim stykających — możliwe było zauważenie jeszcze jednego: rzeczywistego ubóstwa ks. Korniłowicza, które rozumiał w duchu franciszkańskim — był przecież kierownikiem duchownym Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża i członkiem III Zakonu św. Franciszka.

Z tych wszystkich powodów mógł sobie pozwolić na to, żeby nie mówić dużo, żeby nawet nie mówić z polotem. Zniewalało i zdobywało ludzi to, co stało za jego słowami.

O szerokości jego kontaktów dały może pewne wyobrażenie obchody jubileuszu 25-lecia święceń kapłańskich ks. Korniłowicza, które zgromadziły w Laskach tłumy zupełnie nieraz nie oczekiwa-

nych gości z najróżniejszych środowisk. Wielu z nich widywano tam już wprawdzie i przedtem, jednak zgromadzeni równocześnie zrobili wrażenie nawet na „domownikach", przywykłych do szerokości i niezwykłości kontaktów ks. Korniłowicza.

Wychowany w środowisku inteligenckim, raczej radykalnym, pozytywistycznym i ateistycznym, ale reprezentującym równocześnie wysoki poziom moralny i kulturalny — wyniósł ks. Korniłowicz już z domu postawę pełną szacunku i tolerancji dla cudzych przekonań. Postawę tę niewątpliwie pogłębił jeszcze pobyt w międzynarodowym środowisku studenckim podczas studiów, kiedy ks. Korniłowicz nawiązał m. in. trwałą przyjaźń z jednym z najwybitniejszych apostołów ruchu ekumenistycznego na Zachodzie — ks. Metzgerem, zamordowanym podczas wojny za list otwarty skierowany do Hitlera.

Jego „ekumenizm" — jeśli użyjemy tu tego słowa — podobnie jak inne cechy scharakteryzowanej już jego postawy kapłańskiej, nie miał w sobie nic programowego. Była to po prostu wielka otwartość, miłość do ludzi i szacunek dla ich ludzkich wartości. Miał przyjaciół wśród protestantów, prawosławnych i żydów, wśród przedstawicieli różnych i skrajnie sobie przeciwstawnych obozów politycznych. Byli wśród nich czołowi przedstawiciele sanacji i wypuszczeni za jego poręczeniem z więzienia wybitni działacze lewicowi (Henryk Dembiński), niewierzący, nawet apostaci, ludzie złamani nieszczęściem lub chorobą, artyści, profesorowie uniwersytetu, młodzież.

Wszyscy byli przez ks. Korniłowicza i Laski przyjmowani zawsze z równą otwartością i życzliwością, z dyskrecją nie narzucającą niczego, a dającą często więcej, niż potrzebujący mógł oczekiwać.

Ciekawe światło na tę postawę ks. Korniłowicza, tak bliską współczesnemu ekumenizmowi, rzuca jego kontakt z międzywyznaniową organizacją ChZA (Chrześcijański Związek Akademicki). ChZA skupiał w pierwszych latach niepodległości w niektórych ośrodkach uniwersyteckich spory odsetek młodzieży protestanckiej. Kiedy powstawał warszawski oddział tej organizacji, ks. Korniłowicz brał w jego tworzeniu żywy udział wraz z członkami swego Kółka. Wraz z nimi też uczestniczył w zebraniach a potem zjazdach ChZA. Koło warszawskie interesowało się głównie problematyką etyczną, w tej też płaszczyźnie członkowie Kółka włączali się w jego pracę, wygłaszali nawet referaty na zebraniach. Wśród młodzieży ChZA żywe były także zainteresowania metafizyczne, których zaspokojenia próbowała szukać w różnych kierunkach popularnej w zachodnim protestantyzmie mistyki. I tym zainteresowaniom pragnął odpowiedzieć ks. Korniłowicz, który dorywczo

czytywał na wspólnych zebraniach ChZA i Kółka pisma Ruysbroecka, a przez pewien czas komentował „Traktat o Bogu" z *Summy Teologicznej* św. Tomasza.

Ze wszystkich tych tematów umiał wydobywać sprawy łączące i interesujące wszystkich, stwarzał atmosferę wzajemnej życzliwości i zaufania, umożliwiającą najbardziej owocną wymianę myśli.

Z ChZA chciał stworzyć trwałą płaszczyznę dla takich wspólnych spotkań. Dlatego latem 1922 r. na Zjeździe w Sandomierzu brał udział w dyskusji nad deklaracją ideową ruchu. Proponował wprowadzenie do niej określenia, że ChZA nie jest organizacją religijną, i przesunięcie punktu ciężkości właśnie na teren etyki, co umożliwiłoby dopuszczenie do ChZA nie tylko młodzieży różnych wyznań, ale także niewierzących, dla których bliskie byłyby te zagadnienia. Propozycja ta niestety nie została przyjęta. W parę miesięcy potem Episkopat zadecydował, że młodzież katolicka do ChZA należeć nie powinna, i ks. Korniłowicz podporządkował się tej decyzji w duchu pełnego posłuszeństwa. Członkowie Kółka występując z ChZA zgłosili deklarację, w której motywowali swe odejście. W dalszym jednak ciągu zarówno ks. Korniłowicz jak i oni zachowali więzy osobistej przyjaźni z wielu członkami opuszczonej organizacji i w charakterze już tylko gości bywali na jej zebraniach.

Te kontakty, dziś już nie robiące na nikim wrażenia — po pocałunku Papieża z prawosławnym Patriarchą i po widoku obserwatorów z innych Kościołów na auli soborowej — wtedy, czterdzieści i więcej lat temu w Polsce nie należały bynajmniej do rzeczy zwykłych. Przyjacielska rozmowa kapłana katolickiego z protestanckim czy prawosławnym duchownym bywała przyjmowana jako kamień obrazy i zgorszenia.

Gorszono się też z tego i nie tylko z tego powodu i ks. Korniłowiczem i Laskami niemało. Niewiele nowego wyrosło w ciągu dwudziestu wieków życia Kościoła bez zgorszenia — poczynając od Tego, który przez swój Krzyż stał się głupstwem dla pogan i zgorszeniem dla Żydów.

Ks. Korniłowicz nie bał się zgorszenia. Nie było mu dlatego łatwo przedzierać się poprzez narosłe od lat u nas uprzedzenia, tradycje i przyzwyczajenia, poprzez nienawiści narodowe, polityczne, rasowe i wyznaniowe.

Jeszcze i teraz — w dwadzieścia lat po śmierci — jego nazwisko nieraz wyzwala opory i trudności, jakich przyzwyczailiśmy się już w polskim katolicyzmie nie uważać za istniejące...

Był człowiekiem o niezachwianej wierze. Miał jasną świadomość, że Bóg jest w każdym człowieku — także w tym, który nie ma o tym pojęcia. Dlatego nie wykluczał nikogo z powszechnego Kościoła, z Kościoła, który dopiero na naszych oczach przypomina sobie w pełni swój wszystkich obejmujący uniwersalizm...

I tu był ks. Korniłowicz w jakiejś mierze prekursorem dzisiejszego rozumienia Kościoła w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele.* Nie doszedł do tego „prekursorstwa" poprzez rozważania teoretyczne — po prostu wierzył w człowieka i ufał Bogu.

Antoni Marylski

Ks. BOGUSŁAW INLENDER

O. JACEK WORONIECKI

Rozważania nad drogami odnowy katolicyzmu wiążą się z konieczności z tym szczególnie odpowiedzialnym zadaniem, jakim jest formułowanie ocen w stosunku do określonych osób i ich dzieła. Zadanie to nie wynika z chęci zaspokojenia dobrze znanej skłonności do przykładania gotowych miar. Wynika ono z uznania dla podstawowych zasad, które kierowały działaniem samych przedstawicieli odnowy. Wśród tych zasad była z reguły i ta: odnowa to zawsze jakiś powrót do zasadniczych punktów wyjściowych, najpełniej „tradycyjnych", a jednocześnie — nowy krok w kierunku pełniejszego rozumienia doktryny i dostosowania jej realizacji do aktualnych warunków i aktualnej wiedzy o człowieku i świecie. Rozważania nad życiem i dziełem postaci koncentrujących na sobie w jakiś sposób prąd odnowy, prowadzą nie tylko do refleksji nad stosunkiem tych postaci do ich własnej epoki, lecz prowadzą także do refleksji nad stosunkiem ich zamierzeń do naszych warunków i do naszego czasu.

Skierowanie uwagi na postać o. Jacka Woronieckiego ma w tym wypadku swe istotne racje. Jakkolwiek jest to postać dzisiaj mniej znana i mniej, można powiedzieć, zaszeregowana w świadomości katolików polskich, zwłaszcza młodszego pokolenia, niemniej skupia ona na sobie pewne linie, po których odnowa przebiegała i przebiega nadal. Podkreślenie tych linii jest równoznaczne z podkreśleniem istotnych rysów epoki bezpośrednio poprzedzającej naszą. Być może jest nawet równoznaczne z uwydatnieniem pewnych rysów katolicyzmu naszego czasu oraz naszego własnego powołania.

Ojciec Jacek Woroniecki, noszący chrzestne imię Adam, urodził się 21 grudnia 1879 roku w Lublinie[1]. Ojcem jego był Mieczy-

[1] Z biografii o. Woronieckiego podajemy najbardziej istotne dane, jako ramy dla jego działalności. Nieco obszerniejsze zestawienie dat podał w swoim szkicu o o. Woronieckim ks. Aleksander Usowicz („Przegląd Powszechny",

sław, książę Woroniecki, dawny uczeń Warszawskiej Szkoły Głównej, matką Maria Drohojowska. Po skończeniu szkoły średniej i uzyskaniu matury Adam Woroniecki odbywa roczną służbę wojskową w pułku huzarów, poczem wyjeżdża na studia do Fryburga Szwajcarskiego. Obiera kierunek przyrodniczy i w 1901 roku uzyskuje licencjat w zakresie tzw. „filozofii naturalnej". W tym momencie następuje zwrot jego zainteresowań i — jak się miało okazać — zwrot całej jego drogi życiowej, wstępuje na inny wydział tego samego Uniwersytetu Fryburskiego i po studiach z filozofii i teologii otrzymuje w roku 1905 licencjat z teologii. Obiera drogę kapłaństwa. Powraca do rodzinnego Lublina i otrzymuje święcenia kapłańskie jako ksiądz diecezjalny.

Następuje teraz wyjazd kolejno do kilku miast polskich, a następnie podróż poprzez Frację, Belgię, Holandię, Niemcy, Szwajcarię i Włochy. Po powrocie do kraju ks. Woroniecki pracuje w Seminarium Duchownym w Lublinie, gdzie na życzenie swego biskupa obejmuje wykłady z Pisma świętego. Jednocześnie pełni obowiązki kapelana i sekretarza ordynariusza lubelskiego. Ponownie wyjeżdża wkrótce do Fryburga, gdzie w roku 1909 uzyskuje doktorat z teologii.

Dokonuje się teraz kolejny decydujący krok: wstąpienie do zakonu dominikanów. Profesję zakonną składa w Rzymie w roku 1910. W rok potem zostaje o. Woroniecki mianowany ojcem duchownym i wicerektorem konwiktu dla księży studiujących we Fryburgu. Stanowiska te jednak opuszcza już po dwóch latach ze względu na pogarszający się stan zdrowia, które już od 1909 roku pozostawiało wiele do życzenia. Brak pełni sił fizycznych miał mu odtąd towarzyszyć już stale.

W roku 1913 o. Woroniecki udaje się do Berlina a krótko potem do Krakowa. Tu spędza cały okres I Wojny Światowej. Jego działalność w tym czasie koncentruje się około trzech zadań: porządkowanie archiwów zakonnych i przygotowanie wraz z ks. J. Fijałkiem wydania zbioru formuł polskiej prowincji dominikańskiej, wykłady w studium zakonnym z dziedziny, z którą później zwiąże się na stałe, tj. z etyki i rozpoczęta w tym czasie współpraca z Komisją Historii Filozofii w Akademii Umiejętności.

W roku 1919 o. Woroniecki obejmuje na nowoutworzonym Uniwersytecie Katolickim w Lublinie katedrę teologii moralnej. W okresie swej dziesięcioletniej profesury (1919—1929) zajmuje również przez dwa lata stanowisko rektora. Zakłada Towarzystwo Przyjaciół KUL, organizuje Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu

wrzesień 1949, 121—133); bardzo zwięzłą biografię natomiast we wspomnieniu pośmiertnym ks. K. Kłósak („Przegląd Filozoficzny", XLV, 1949, 437—440).

celem niesienia pomocy studentom pragnącym zdobyć wyższe studia zagranicą. Rozbudowuje gmach Uniwersytetu, podejmuje starania o założenie seminarium unijnego z wykładami o formach Kościoła Wschodniego i o zagadnieniach teologii prawosławnej.

W roku 1929 o. Woroniecki zostaje przeniesiony do Rzymu, gdzie obejmuje w dominikańskim Uniwersytecie „Angelicum" wykłady z teologii moralnej i z pedagogiki. Zostaje jednocześnie tzw. magistrem studiów, tj. kierownikiem studiującej tam młodzieży. W roku 1933 o. Woroniecki opuszcza Rzym i powraca do kraju. Udaje się do Lwowa, gdzie zajmuje stanowisko syndyka prowincji dominikańskiej. Obejmuje również wykłady i rozszerza jeszcze bardziej wachlarz swych zainteresowań: historia Kościoła (1933—34), patrologia (1934—35) oraz ascetyka (1935—36). Zostaje w roku 1936 rektorem dominikańskiego Instytutu Filozoficzno-Teologicznego. W tym okresie przejawia się jego żywe zainteresowanie młodzieżą akademicką, dla której prowadzi specjalne konferencje.

W roku 1937 o. Woroniecki przenosi się do Warszawy i w nowozbudowanym kolegium dominikańskim na Służewie pod Warszawą pełni funkcje rektora studium i wykładowcy homiletyki. To kolegium miało się stać w jego zamiarach ośrodkiem wyższych studiów tomistycznych w Polsce. Jego troska o dokończenie budowy gmachu została wprawdzie uwieńczona powodzeniem, jednak wybuch wojny w 1939 roku uniemożliwił realizację związanych z tym ośrodkiem zamiarów.

Przez cały okres wojny o. Woroniecki pracuje w Krakowie. Wykłada w tym czasie w studium zakonnym przede wszystkim teologię moralną, przez krótki czas także prawo kanoniczne. Główny jednak wysiłek kieruje na pracę pisarską, którą kontynuuje także przez pierwsze lata po zakończeniu wojny. Od roku 1947 stan jego zdrowia znacznie się pogarsza. Od jesieni 1948 roku nie opuszcza już klasztoru. 18 maja 1949 roku o. Jacek Woroniecki, dotknięty chorobą serca, kończy życie. Odchodzi człowiek, z którego działalnością związała się w wielkim stopniu historia odnowienia i rozwoju Zakonu Dominikańskiego w Polsce na przestrzeni dwóch pokoleń, a zarazem kapłan, który dla wielu był źródłem inspiracji pracy apostolskiej, a w niejednym wypadku — także powołania.

Wydaje się, że naszkicowane tu ramy biograficzne mogą służyć za przykład trudności, przed jaką staje biograf poszukujący punktów oparcia dla formułowania ocen człowieka i dzieła. Wielka rozmaitość zainteresowań, różnorodność środowisk, w jakich o. Woroniecki pracował zarówno w kraju, jak i poza nim, powiązanie funkcji ściśle naukowych z obowiązkami zakonnymi i pastoralnymi czynią to bardzo czynne życie nader różnorodną mozaiką.

Istnieją wszakże dwa style podstawowe, spotykane niekiedy

w czystej formie w dziejach życia czynnego. Styl jednolitego trudu na jednym polu, pozwalający śledzić narastające wyniki pracy np. naukowej lub społecznej, oraz styl zmienności form i terenów pracy przy dającej się odszukać idei przewodniej, inspirującej od wewnątrz. Wydaje się, że styl o. Woronieckiego to był ten drugi. Ideą zaś, powołaniem podstawowym, które stale realizował, to była „pedagogia" — misja wychowywania, kształtowania jednostek i środowisk, do których w różnych warunkach docierał.

O. Woroniecki w samych początkach pracy w zakonie został przeznaczony przez swych przełożonych do utworzenia nowej prowincji zakonnej, której siedziba miała się znajdować w Petersburgu. Potem zaś wiązano z jego osobą i pracą odrodzenie prowincji na terenie byłego Królestwa Polskiego. Te zewnętrzne, obiektywne skierowania jego działalności spotykały się i to jest istotne — z jego wewnętrznym poczuciem misji, nie tylko w sensie ogólnym, płynącym z dojrzale przyjętego powołania, lecz także w sensie konkretnym, odniesionym do społeczności, z której sam wyszedł, z którą razem żywo reagował na wydarzenia, którą pragnął zapoznać dogłębnie z autentycznymi wartościami katolicyzmu. O. Woroniecki był z tych indywidualności, które traktują swoje środowisko jako tworzywo, jako materiał oczekujący uformowania i udoskonalenia wszystkimi dostępnymi środkami: wpływem własnej osobowości, wykładem, polemiką, zachętą, wskazywanymi wzorami. Wydaje się, iż ta właśnie idea udoskonalania od wewnątrz czyli wychowywania w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, pozwala scalić rozstrzelone z pozoru wysiłki i zainteresowania w całość życiowego dzieła o. Woronieckiego. Jakkolwiek ta misja wychowawcza skierowana była do określonego środowiska, do polskiego społeczeństwa katolickiego, zwłaszcza do jego warstwy inteligenckiej, to jednak zasadniczym motywem jego działania nie był motyw narodowy. Motywem tym był sam sposób pojmowania „katolicyzmu", czyli wezwania wszystkich do przyjęcia zbawczej łaski i prawdy. Te wartości chciał przekazywać i rozwijać przede wszystkim wśród najbliższych sobie. Naród cenił wysoko jako wynik naturalnej więzi, jako naturalny czynnik wychowujący osobowość moralną człowieka. Ale dbał o hierarchizowanie wartości i wysuwał w formacji katolickiej na pierwsze miejsce to, co istotne: autentyczną wiarę i kształtowanie charakteru, zwłaszcza w tych punktach, które ze względu na pewne cechy narodowe, były najsłabsze.

O. Woroniecki należał do tego typu wychowawców, którzy nie tylko działają w kierunku wpojenia określonych zasad, przyjętych i przekazanych na zasadzie zwykłej transmisji z tradycyjnych źródeł, ale podejmują jednocześnie swoistą „krytykę" treści, formy

i metod wychowania. Podkreślał dobitnie, że wychowanie do pełnej „katolickości", wprost do życia Ewangelią, musi być chybione, jeżeli owa treść, forma i metoda — to idee i chwyty zastępcze, nieautentyczne. A czas, w którym rozpoczynał swoją pracę, zarówno w całości życia intelektualnego, jak zwłaszcza w polskiej myśli katolickiej, niósł z sobą wiele osadów, które z autentycznym katolicyzmem nie wiele miały wspólnego.

Wydaje się, że to świadome dążenie do pełnego autentyzmu treści i poszukiwanie metody wychowania w pełni skutecznej, tłumaczy swoistą dialektyczność jego postawy wobec katolicyzmu polskiego. Z jednej strony była to postawa zupełnego oddania, nadziei i nawet entuzjazmu. Z drugiej zaś postawa krytyki, postawa surowego pedagoga, drążącego mentalność swego wielkiego „wychowanka" i bezlitośnie nastającego na dostrzegane w nim braki charakteru lub bezwład woli. Te dwa rysy pedagogii o. Woronieckiego ujawniają się w różnych formach w większości jego prac i kierunków zainteresowań.

W całokształcie działalności o. Woronieckiego i w jego dorobku pisarskim można wyróżnić trzy główne nurty. Pierwszy z nich to działalność w kierunku formowania nowej, właściwej religijności polskiej. Drugi to praca nad stworzeniem i upowszechnieniem autentycznie chrześcijańskiej doktryny o moralnym wychowaniu człowieka. Trzeci to działalność inspirująca nowe prace i dzieła obliczone na przyszłość.

Gdy chodzi o nurt pierwszy, to wielką wrażliwość o. Woronieckiego na niedomagania ówczesnego typu religijności, zwłaszcza warstwy inteligenckiej, kształtowały niewątpliwie dwa czynniki. Jego obserwacja środowiska, z którego sam wyszedł, połączona ze znajomością analogicznych środowisk poza krajem, z jednej strony, z drugiej zaś jego bliski kontakt z precyzyjną, maksymalistycznie nastawioną doktryną teologiczną św. Tomasza z Akwinu. W swoich licznych konferencjach i w publikacjach przeznaczonych dla szerokiego ogółu, wskazywał o. Woroniecki przede wszystkim na dwie cechy religijności, które powinny być eliminowane: przewagę czynnika uczuciowego nad rozumowym oraz przewagę postawy indywidualistycznej nad społeczną.

Przewagę uczucia w polskiej religijności i samą zasadę sentymentalizmu o pierwszeństwie uczucia w przeżyciu religijnym poddawał o. Woroniecki krytyce wielokrotnie, mówiąc o istotnych elementach modlitwy właściwie pojętej, o wychowaniu uczuć i ich roli w życiu moralnym, czy o całościowej koncepcji człowieka. „I modlitwa... musi wejść w kontakt z dziedziną uczuć; ona też w najwyższych swoich przejawach, nie może oderwać się od podłoża zmysłowego, toteż czynniki zmysłowe zawsze będą musiały

w jej procesie pewną odgrywać rolę" — pisał w swojej rozprawce o istocie i praktyce modlitwy — ale dodawał: „...przy naszym usposobieniu skłonnym do sentymentalizmu i przy różnych... poglądach, które nasz romantyzm o tak płytkim podłożu filozoficznym spopularyzował, wielu nawet wierzących katolików ogromnie przecenia rolę uczuć w życiu religijnym" [2].

W okresie, w którym sam formował własną postawę religijną, zrozumienie dla potrzeby takiej reformy religijności było rzadkością. Był to czas, gdy po romantycznym zwrocie wieku XIX ku wartościom religijnym i po rozczarowaniach do racjonalistycznego scjentyzmu był przygotowany grunt dla względnego uszanowania tego, co można było określić jako „uczucie religijne" — choćby się ich samemu nie podzielało. Religijne wzruszenie, leżące na granicy estetyki i poszukiwania inspiracji wewnętrznej — oto, czego oczekiwało się przede wszystkim w praktyce religijnej. Tym nastawieniom przeciwstawiał o. Woroniecki pozytywny wykład istoty stosunku zachodzącego między człowiekiem i Bogiem, wykład o formach autentycznej modlitwy, uprawianej najpierw wysiłkiem człowieka a potem dobywanej głównie działaniem Bożym w duszy. W tym celu użytkował doktrynę o złożeniu natury ludzkiej, o właściwych funkcjach „władz" duchowych. W tym celu też wykładał pojęcia tomistycznej, tradycyjnej psychologii i ustawiał na właściwych miejscach funkcje rozumu, woli i uczucia, które — postponowane przez wszystkie historyczne formy stoicyzmu — mają w rzeczywistości wspomagać moralne działanie człowieka.

Ten swoisty wewnętrzny ład, ujęty w ścisłym języku i tłumaczący przejrzyście swoistą „mechanikę duchową", uderzał w znane wówczas i modne poglądy wywodzące się m. in. z tezy Schleiermachera o uczuciu jako istocie religijnego przeżycia i o całkowitym rozdziale, jaki miał zachodzić między tym, co religijne a tym co moralne. Uderzał też w krytyczną, agnostyczną postawę względem prawdy religijnej, wywodzącą się z idealizmu kantowskiego, a na naszym gruncie wzmożoną jeszcze przez dość powszechny brak pogłębionej wiedzy religijnej.

Przewaga uczucia w religijności polskiej, krytykowana przez o. Woronieckiego, miała ustępować miejsca nie jakiemuś zrelacjonalizowanemu stosunkowi do religii, lecz harmonijnej syntezie poznania miłości teologicznej katolicyzmu, zwłaszcza w tomistycznej teorii życia wewnętrznego, owej *theologia cordis* — teologii serca, a nie tylko teologii rozumu. Swoją postawę krytyczną na tym punkcie łączył o. Woroniecki z wnikliwym zrozumieniem dla polskiego temperamentu i swoistych cech narodowych, odbijają-

---

[2] *Pełnia modlitwy*, Warszawa[2], 1934, 130.

cych się w naszym typie pobożności i wiary. Nie ustawał jednak w swych nawoływaniach do korygowania tego, co w tym temperamencie było wybujałe lub nie dość rozwinięte, co stało na drodze do przetworzenia i pogłębienia polskiej religijności.

Drugą cechą naszej religijności, która powinna być eliminowana, była przewaga postawy indywidualistycznej nad społeczną. O. Woroniecki wskazywał wielokrotnie na konieczność rozbudzenia większego wyczucia dla społecznego charakteru religii, zwłaszcza katolicyzmu. Wzywał do pracy nad przezwyciężeniem rozpowszechnionej skłonności do traktowania spraw religii jako domeny wyłącznie osobistej, prywatnej, pozaspołecznej. To uspołecznienie miało przy tym w jego przekonaniu dwa aspekty. Pierwszy polegał na przyswojeniu sobie przez wiernych poczucia wspólnoty w każdej akcji religijnej, przede wszystkim liturgicznej. Drugi zaś polegał na zrozumieniu istotnej roli, jaką ma dla jednostki życie społeczne, na zrozumieniu, że jednostka ma być konsekwentnie wychowywana do życia społecznego na płaszczyźnie etyki naturalnej i nadprzyrodzonej oraz, że jednostka wychowuje się skutecznie, gdy jest poddana prawidłowemu oddziaływaniu społeczności. Podkreślał przy tym powszechną odpowiedzialność chrześcijan za kierunek tego oddziaływania. Realizaja „katolickości" i religijny wzrost poszczgólnych jednostek *ex definitione* nie mogły być rzeczami prywatnymi i sprawami wyłącznie indywidualnymi.

Źródła indywidualizmu wychowawczego i jednocześnie religijnego były według o. Woronieckiego wielorakie. Widział je między innymi w spuściźnie przejętej także od polskich, wybitnych skądinąd, pisarzy wieku XIX. Krytykując rozpowszechniony w swoim czasie, zalecający dbałość o interes prywatny, „slogan" pochodzący od Brodzińskiego, pisał dosadnie: „Był on doskonałą przykrywką dla wszelkiego rodzaju egoizmów, chętnie czerpiących korzyści z dobra wspólnego, ale nie chcących żadnej ofiary dla niego ponieść... Nonsens tej formuły („całość sama się złoży") rzuca się w oczy"[3]. Kiedy indziej zaś pisał: „Najgłębszym źródłem indywidualizmu jest rozdźwięk wprowadzony do natury ludzkiej przez grzech pierworodny; z niego wypływa to sprowadzenie wszystkiego do siebie... Są jednak w dziejach myśli chrześcijańskiej momenty..., w których indywidualizm przejawia się ze zwiększoną siłą. Takimi momentami były reformacja i rewolucja francuska, które wprowadziły do wszystkich dziedzin życia społeczeństw opartych na kulturze łacińskiej potężny zaczyn indywi-

[3] Cyt. wg tekstu r. XIX z III tomu *Katolickiej etyki wychowawczej* zamieszczonego w zbiorze tekstów o. Woronieckiego opracowanym przez o. Kamila Szymańskiego i wyd. pt. *Wychowanie człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 1961, 181.

dualizmu"[4]. Sięgając w ten sposób do najbardziej podstawowych i ukrytych tendencji ludzkich, ujawniając zarazem historyczne uwarunkowania zjawiska, jakim był indywidualizm — podkreślał o. Woroniecki doniosłość walki z tą tendencją w naszym życiu religijnym i społecznym zarazem.

Szedł w tym bardzo daleko, aż do odkrycia niebezpieczeństwa w hasłach na pozór dalekich: „Indywidualizm jest groźnym wrogiem katolicyzmu i nic tu nie pomoże zastąpienie terminu indywidualizmu neologizmem: »personalizm«. Nie słowo, ale samą tendencję ukrytą w indywidualizmie trzeba zwalczać doktryną katolicką o społecznej naturze człowieka"[5].

W dziedzinie życia religijnego wskazywał jako przejaw indywidualizmu przede wszystkim odejście od społecznego rozumienia liturgii: „Najwybitniejszym zjawiskiem w rozwoju życia religijnego ostatnich wieków jest przesunięcie punktu ciężkości pobożności wiernych niemal wyłącznie na praktyki czysto indywidualne. Kult społeczny Kościoła przejawiający się w jego... liturgii powoli odsunięty został na drugi plan, stracił swą żywotność i przestał być tym, czym być powinien dla pobożności wiernych — mianowicie szkołą i ożywczym źródłem"[6]. Gdy chodzi o naprawę tego stanu na naszym terenie, zwłaszcza wśród inteligencji, dostrzegał wyraźnie zapóźnienie nasze w stosunku do ruchu liturgicznego na Zachodzie. Był w tych sprawach jednak optymistą. Wiązał nadzieje na poprawę naszej ogólnej postawy z odrodzeniem na tym właśnie odcinku: „Odrodzenie liturgiczne będzie miało za zadanie nie tylko przemóc indywidualizm..., ale oczyścić naszą umyłowość z resztek fideizmu i opanować dość jeszcze silny sentymentalizm... (Liturgia) zaciągnie między wiernymi coraz mocniejsze więzy braterstwa nadprzyrodzonego, da im ten *esprit de corps...*, który jest jednym z istotnych składników katolicyzmu"[7]. Był o. Woronecki w swoim czasie jednym z niewielu, a na pewno jednym z pierwszych, którzy taki program wysuwali i podejmowali u nas jego realizację.

Dążąc do zmniejszenia ujemnych cech naszego katolicyzmu, wysuwał o. Woroniecki dwie główne zasady programowe formacji religijnej: maksymalizm oraz harmonię natury i łaski. Maksymalizm — to była po prostu ewangeliczna reguła nieustannego wzrastania doskonałości. Ta reguła była jakby streszczeniem całej logiki życiowej i mądrości Nowego Testamentu: nie ma kresu w rozbudzaniu wciąż większej miłości, skoro Chrystus „pierwszy nas

[4] *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, „Prąd", 1926, nr 1—4; cyt. wg zbioru *Wychowanie człowieka*, 310.

[5] Tamże, 311.

[6] Tamże, 312.

[7] Tamże, 316.

umiłował", skoro sama Jego Osoba i Dzieło nieustannie pociągają do miłości i tę miłość wzniecają. Głoszenie reguły o „niestawianiu granic miłości" było przeciwstawieniem się myśleniu wyłącznie prawniczemu w rzeczach moralnych, myśleniu według reguły wyłącznie prawnego porządku, który może być idealnie zachowany, skoro tylko unika się tego, co stanowi „grzech" — co jest jawną kolizją z brzmieniem przepisu prawnego.

Tę regułę legalistycznej, wyłącznie prawnej moralności zwalczał o. Woroniecki jednocześnie z sentymentalizmem, z którym się ona łączyła pomimo pozornego, radykalnego kontrastu. Reguła ta bowiem łączyła się genetycznie z tym samym źródłem, jakim był kantyzm z jego koncepcją moralności, która stała się już tylko posłuszeństwem dla obiektywnego Prawa.

Zasadę zaś harmonii natury i łaski akcentował o. Woroniecki, przeciwstawiając ją złemu pojmowaniu ascezy i mistyki, rozdzielającemu radykalnie to, co dostępne wszystkim, i to co wyjątkowe, nadprzyrodzone ale zarazem zamknięte dla tych, co nie mają wejść na drogę kontemplacji i łask nadzwyczajnych. Nawiązując do dawniejszej tradycji teologicznej, zwłaszcza do doktryny św. Tomasza z Akwinu, akcentował — wraz z wybitnymi teologami swego zakonu — m. in. o. Garrigou-Lagrange, podstawowe powołanie wszystkich do doskonałości i do zaczątkowej przynajmniej kontemplacji. Jednocześnie, znowu wierny „Szkole", kładł nacisk na związek cnót nadprzyrodzonych, wlanych wraz z łaską — z cnotami nabytymi przez własne, moralnie poprawne postępowanie człowieka. Krytykując z całą stanowczością w wychowaniu chrześcijańskim zarówno odchylenia w kierunku naturalizmu, jak i supranaturalizmu, jak to określał — formował zasadę syntezy: „Wychowanie chrześcijańskie winno w całej pełni uwzględniać oba pierwiastki: przyrodzony i nadprzyrodzony, bo tylko z ich wewnętrznego powiązania może powstać to, co nazywamy charakterem chrześcijańskim. Pierwszym zadaniem nadprzyrodzonych cnót, wlanych do duszy wraz z łaską i miłością, jest związanie się z odpowiadającymi sobie cnotami przyrodzonymi" [8]. Taka synteza nie była bynajmniej powszechnym programem zwłaszcza w tym czasie, gdy rozpoczynał swoją pracę. Brak zrozumienia u szerokiego ogółu, a wcale nierzadko wśród jego duchowych kierowników, dla istnienia tej nierozdzielnej łączności — stwarzał podatny grunt dla tych wszystkich objawów, które zwykło się określać jako „bigoterię",

---

[8] *Katolicka etyka wychowawcza*, tom I, *Etyka ogólna*, Kraków, 1948, 411. Rolę cnót wlanych i Darów w ujęciu o. Woronieckiego opracował w rozprawie poświęconej etyce wychowawczej o. Woronieckiego, ks. T. Kania, *Organisation pédagogique de la morale du Père J. Woroniecki OP dans sa structure interieure*, Roma, 1963.

objawów, które musiały odstręczać szukających autentycznych wartości moralnych.

Drugi z kolei nurt, jaki wyodrębniliśmy w całokształcie działalności o. Woronieckiego — to praca nad stworzeniem i upowszechnieniem autentycznie chrześcijańskiej doktryny o moralnym wychowaniu człowieka. Ten nurt znalazł swój wyraz w publikacjach o. Woronieckiego o charakterze najbardziej stosunkowo teoretycznym, można powiedzieć technicznym, jakkolwiek zgodnie ze swym temperamentem i programem nawracał do niego wielokrotnie również w wygłaszanych konferencjach i popularnych artykułach.

Podstawową, a jednocześnie może najbardziej charakterystyczną dla myśli o. Woronieckiego, była koncepcja pedagogiki jako integralnej części etyki, lub mówiąc inaczej, koncepcja integralnego związku etyki i pedagogiki. O. Woroniecki stanął na stanowisku, że prawdziwie skuteczna pedagogika chrześcijańska musi być zespolona z etyką chrześcijańską. Każda z tych dyscyplin oddzielnie nie jest pełna: etyka oddzielona od pedagogiki jest teorią pozbawioną znaczenia życiowego, pedagogika zaś oddzielona od etyki jest teorią o oddziaływaniu wychowawczym, pozbawioną podstawowego elementu w postaci określenia celu wychowania.

Chodziło zatem o. Woronieckiemu o budowanie i propagowanie z jednej strony etyki, która byłaby „wychowawczą", z drugiej zaś — pedagogiki, która byłaby „integralną", czyli opartą o etyczne dyrektywy dotyczące celu wychowania, a w dalszej konsekwencji dotyczące celu ostatecznego człowieka [9]. Postulat ścisłego złączenia pedagogiki z etyką, prowadził faktycznie do likwidacji pedagogiki jako nauki odrębnej i samodzielnej. Nie oznaczało to jednak, iż o. Woroniecki nie doceniał wagi, jaką ma wiedza o kształtowaniu charakteru, czy w ogóle wiedza o procesie wychowania. Doceniał całkowicie znaczenie tej wiedzy. Ale wiedzę tę pojmował inaczej, aniżeli zawodowi specjaliści w zakresie wychowania, doby nowożytnej i zwłaszcza współczesnej.

O. Woroniecki stał na stanowisku, że autentycznie pojęty proces wychowania polega na wytwarzaniu i umacnianiu sprawności czyli cnót, nie zaś na wytwarzaniu nawyków [10]. Pomieszanie tych dwóch efektów, jakie pozostawia po sobie powtarzanie określonej czynności w człowieku, efektów całkowicie różnych, należących do dwóch różnych sfer w naturze ludzkiej — uważał o. Woroniecki za fundamentalną pomyłkę całej pedagogiki nowożytnej i współ-

---

9 *Saint Thomas et la pédagogie moderne*, „Xenia Thomistica", 1925, 451—460; *Etyka (Zarys filozofii*, t. I), Lublin 1929.

10 *Nawyk czy sprawność — centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej*, „Ku szczytom", r. II, 1939, 415.

czesnej. Był zdania, że w znajomości mechanizmu formowania cnoty, czyli stałej sprawności do poprawnego działania moralnego, etycy starożytności i średniowiecza stali wyżej od swych następców i od pedagogów czasów nowszych [11]. Kładł przy tym nacisk na dwa źródła owego cofnięcia: ukryty lub jawny materializm w koncepcji człowieka oraz zapoznanie potencjalności, zdolności do usprawnienia także duchowych władz człowieka, zwłaszcza woli.

Związek etyki z pedagogiką pojętą integralnie był według o. Woronieckiego nawet podwójny, ze względu na problem celu wychowania oraz ze względu na zadanie etyki jako nauki praktycznej, nauki, która nie tylko wyznacza cel człowieka, lecz także uczy dróg jego osiągania m. in. przez wyrabianie koniecznych cnót.

Tę pedagogikę integralną należało przy tym według o. Woronieckiego wiązać z całokształtem dogmatu chrześcijańskiego, a zwłaszcza z podstawowymi prawdami dotyczącymi celu człowieka, jego stosunku do Boga, Odkupienia i Łaski. Zmierzał on do stworzenia pełnej teologicznej nauki o człowieku jako przedmiocie wychowania i o chrześcijańskich środkach wychowania. Nauka taka nie miała być jedynie pedagogiką teologiczną, tzn. katechetyką, umiejętnością nauczania prawd wiary. Miała być teologiczną teorią o tym doniosłym dla człowieka procesie, jakim jest jego wychowanie. W tym znaczeniu też miała ona stanowić jakby wycinek całokształtu teologii rzeczywistości ludzkiej.

W programie swej etyki wychowawczej kładł o. Woroniecki szczególny nacisk na uwolnienie jej od innego jeszcze zwichnięcia, jakie widział w teoriach etycznych i pedagogicznych epoki nowożytnej, mianowicie na uwolnienie jej od intelektualizmu. Historyczna pomyłka teorii etycznej Sokratesa, który za wystarczający warunek dobrego działania miał samą wiedzę o dobru — wróciła i tkwiła w poglądach etycznych współczesnych, zamykając drogę do prawdziwego kształtowania człowieka dobrego, to jest usprawnionego do dobrego działania. Błąd intelektualizmu, jak wskazywał, występował łącznie z fałszywą teorią o wystarczalności nawyku pojmowanego czysto materialnie, zmysłowo: „Pedagogika ostatniego okresu coraz bardziej zdaje sobie sprawę, że centralnym zagadnieniem jest nawykanie do dobrego (tj. usprawnienie w dobrym)... Intelektualizm moralny, który stopniowo opanował myśl nowożytną od XVII wieku, odsunął to zagadnienie na drugi plan i sprawił, że o nim zapomniano. Coraz bardziej przestawano rozróżniać dziedzinę czynu od dziedziny myśli, aby w następstwie

---

[11] *Paedagogia perennis. Św. Tomasz a pedagogika nowożytna*, „Przegląd Teologiczny", 5 (1924), 143—160.

sprowadzić wychowanie do wykształcenia tak, jakby sama wiedza mogła wystarczyć do czynu i to sprawnie spełnionego"[12].

Błąd intelektualizmu wskazywał o. Woroniecki również jako główne źródło zahamowania postępu w katolickiej teologii moralnej w wieku XVIII, które odbiło się z kolei ujemnie na poziomie życia religijnego szerokich mas wiernych. Brak zrozumienia dla roli, jaką w podjęciu konkretnej decyzji moralnej odgrywa wewnętrzne usposobienie człowieka, a nie jego wiedza moralna — był według o. Woronieckiego główną przyczyną utknięcia katolickich moralistów w długotrwałych dyskusjach dotyczących tzw. systemów moralnych, tj. sposobów rozstrzygania o dozwoloności działania, co do którego nie można w konkretnej sytuacji usunąć pewnych teoretycznych zastrzeżeń. Zadanie etyki, także teologicznej, podkreślał z naciskiem o. Woroniecki, leży w tym, by wychować do podejmowania w każdej sytuacji moralnej dobrej decyzji, nie zaś w tym, by teoretycznie pouczyć o logicznych prawidłach rozstrzygania moralnych wątpliwości[13].

Zajmując takie stanowisko w teoretycznym, wewnętrzno-teologicznym sporze, występuje o. Woroniecki tym samym przeciw utartym od dawna sposobom wykładania etyki katolickiej na bardzo istotnym dla jej całokształtu odcinku. Opowiadał się w ten sposób za rewizją dotychczasowych metod uprawiania teologii moralnej i za poszukiwaniem sposobów jej pogłębienia i unaukowienia. I to był drugi istotny punkt w jego pracy nad stworzeniem autentycznej doktryny chrześcijańskiej o moralnym wychowaniu człowieka: przywrócenie katolickiej teologii moralnej prawidłowej orientacji i prawidłowych podstaw.

W tym punkcie oprócz postulatu eliminowania sporów o systemy moralne na korzyść nauki o roztropności chrześcijańskiej — oraz postulatu ograniczenia rozważań kazuistycznych do rozmiarów podyktowanych słusznymi wymaganiami dydaktyki — wysuwał o. Woroniecki postulat zasadniczy: generalnego nawrotu do syntezy teologiczno-filozoficznej, jaką pozostawił św. Tomasz z Akwinu.

O. Woroniecki był tomistą nie tylko w tym znaczeniu, że uznawał zasadnicze tezy tego filozofa i teologa i że zajmował się jego tekstami. Tomizm w jego przekonaniu, jako całokształt dorobku myślowego św. Tomasza z Akwinu, stanowił syntezę nie tylko dotychczas nieprześcignioną, lecz obejmującą w zasadniczych zagadnieniach filozofii i teologii rozstrzygnięcia ostateczne i niewątpliwe. Przywrócenie zatem teologii moralnej, a także filozofii

---

[12] *Nawyk czy sprawność*, cyt. wg tekstu w zbiorze *Wychowanie człowieka*, 34 ns.; *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie", 47 (1947), odbitka: Włocławek, 1947.

[13] *Metoda i program nauczania teologii moralnej*, Lublin 1922.

moralnej, prawidłowej orientacji i właściwych podstaw, było możliwe według o. Woronieckiego jedynie poprzez zorganizowanie tych nauk dokładnie według modelu, jaki pozostawił św. Tomasz zwłaszcza w swej *Summie Teologicznej*. Tylko ten radykalny zabieg może zapewnić teologii moralnej właściwe analityczne podstawy naukowe, jak to określał.

O. Woroniecki uważał tomizm za system, który łączy się z katolicyzmem szczególnymi więzami. Polegają one nie tylko na otwartych pochwałach i zaleceniach, jakie znalazły się w oficjalnym nauczaniu Kościoła, poczynając od ostatnich dziesiątków lat wieku XIX. Więzy te polegają na swoistych cechach samego tomizmu, a przede wszystkim na jego uniwersalności, która stanowi, jak się wyrażał, rację jego „katolickości". Cecha ta polegała na uwzględnieniu i zsyntetyzowaniu wielu aspektów w rozpatrywanych problemach metafizyki, teorii poznania czy etyki, na swoistej „transcendencji" tego systemu względem wszystkich znanych typów filozofii, na wykraczaniu ponad jednostronność rozstrzygnięć i stanowisk, które cechowały wszelkie inne systemy. Tę cechę podkreślał o. Woroniecki wielokrotnie a okazywał ją szczególnie na przykładzie tomistycznej filozofii moralnej, która potrafiła ogarnąć i całościowo zinterpretować wszystkie aspekty tego, co nazywamy moralnością, a więc powinność i dobro, obowiązek i szczęście, wolność i prawo, stałość i względną zmienność norm, dobro jednostkowe i dobro społeczne itd. [14] Tym stanowiskiem zyskiwał o. Woroniecki w wielu umysłach przychylną uwagę i zainteresowanie dla tego monumentalnego systemu, o którym panowały naogół przekonania całkowicie nieprzychylne, uprzedzone i wrogie. Tomizm, zwłaszcza w początkach działalności o. Woronieckiego, uchodził u nas nadal najczęściej za doktrynę „scholastyczną", przestarzałą, partykularnie ciasną, zamkniętą, szczególnie w środowisku inteligencji wykształconej i wychowanej na kulcie doby oświecenia, filozofii krytycznej czy też pozytywistycznego ideału nauki.

Trzeci wreszcie nurt w działalności o. Woronieckiego — to inspiracja nowych kierunków pracy i nowych zadań w rozwoju katolicyzmu polskiego. Jednym z głównych pod tym względem odcinków jego zainteresowań było należyte kształcenie kleru, zwłaszcza w zakresie etyki i teologii moralnej. Poza postulatami, jakie wysuwał w sprawie odnowy teologii moralnej, podkreślał w samych początkach swej pracy profesorskiej również potrzebę opracowania nowego programu nauczania odnośnych przedmiotów w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych i sam taki program szkicował. Na tle stanu nauczania tych przedmiotów

---

14 *Catholicité du Thomisme*, „Revue Thomiste", 1921 n. 16; oraz *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924.

w końcu wieku XIX i w okresie sobie współczesnym, wskazywał potrzebę podjęcia studiów nad dorobkiem przeszłości w zakresie etyki chrześcijańskiej oraz potrzebę rozwijania dalszych studiów teoretycznych na tym terenie. Jego inspiracja przytem szła, zgodnie z jego koncepcją ciągłości rozwoju myśli ludzkiej, nie w kierunku rewizji i nowatorskich poczynań, lecz w kierunku kontynuacji zdobyczy filozoficznych, które uważał za dzieło społeczne. Sam wszakże takich badań szczegółowych już nie podejmował.

Innym odcinkiem, na którym pragnął zainicjować postęp i właściwą odnowę, było polskie piśmienictwo hagiograficzne. O. Woroniecki stał na stanowisku, że odcinek ten posiada doniosłą rolę do spełnienia nie tylko z punktu widzenia dobrze pojętych interesów narodowych, to znaczy propagandy wartości duchowych i kulturalnych wyrosłych w polskim środowisku. Widział w hagiografii doniosły środek wychowawczy, zwłaszcza w zakresie kształtowania postawy moralnej. Zgodnie z własnym poglądem na zadania etyki jako narzędzia urabiania charakteru moralnego, podkreślał funkcję wychowawczą wzorów osobowych, m. in. tych, których dostarczali święci własnego narodu. Na tym odcinku pragnął wprowadzić większą poprawność metody, większą rzetelność historyczną referowanych przekazów i większą odpowiedzialność ze stanowiska dogmatycznego. Tym tendencjom dał wyraz w specjalnym opracowaniu, gdy chodzi o teorię [15], w kilku zaś opracowanych żywotach, zwłaszcza św. Jacka Odrowąża [16], gdy chodzi o ich realizację. Wysuniętymi postulatami niewątpliwie oddziałał w jakiejś mierze na hagiografię polską lat ostatnich.

Z zagadnieniem hagiografii polskiej łączy się w działalności o. Woronieckiego nastawienie, które najchętniej nazwalibyśmy dzisiaj ekumenicznym. Oto znając dzięki szkole średniej język, a także w znacznym stopniu literaturę rosyjską, interesował się piśmiennictwem słowiańskim, a także zajmował się teologią prawosławia oraz Kościołem wschodnim, m. in. zaś jego hagiografią [17]. I tu również zaznaczył się jego inspirujący wysiłek, zmierzający do bliższego zainteresowania środowisk katolickich problematyką Kościoła wschodniego.

Pewien inspirujący wpływ o. Woronieckiego zaznaczył się też w związku z jego zainteresowaniami dla dziedzin pośrednio związanych z katolickim życiem umysłowym. Dziedziną taką były m. in.

---

[15] *Hagiografia, jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce*, Kraków (b. r.).

[16] *Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski*, Katowice 1947.

[17] *Nasz stosunek do Świętych Kościoła ruskiego*, w: *Pamiętnik VI Zjazdu unijnego w Pińsku*, Pińsk 1938.

badania nad dawną polską literaturą religijną. Co do możliwości poszerzenia tych badań porozumiewał się z A. Brücknerem. Brał również udział w pracach wstępnych nad stworzeniem zunifikowanego polskiego słownictwa filozoficznego i teologicznego wysuwając szereg pomysłów dotyczących metody i organizacji pracy w tym zakresie.

W wielu dziedzinach jego inspiracja przybierała od razu realne kształty przy jego własnym współdziałaniu, jak w przypadku Zgromadzenia Sióstr Dominikanek Misjonarek, którego był założycielem.

Jeżeli postawimy pytanie o wartości, jakie w sumie wniósł o. Woroniecki swoim życiem i działaniem, z punktu widzenia odnowy katolicyzmu w Polsce, to nasunie się potrzeba oddzielnej oceny tego, co można nazwać teorią katolicyzmu i tego, co było jego praktyką.

W zakresie teorii zajmował się przede wszystkim zagadnieniami teologii moralnej i etyki. W związku z nimi, także zagadnieniami pedagogiki. Jeżeli pod pojęciem teologa i filozofa rozumieć specjalistę rozwijającego twórczo obydwie te dziedziny — to o. Woroniecki wybitnym teologiem i filozofem nie był. Był jednak znawcą tomistycznej teologii i filozofii, zwłaszcza moralnej, wybitnym. Posiadał rozległą wiedzę w wielu specjalnościach naukowych związanych z teologią i życiem kościelnym. Z tej wiedzy korzystał i z niej jako płodny pisarz udzielał obficie innym. Miał żywe zainteresowanie dla prądów umysłowych nowych i ważnych dla rozwoju katolicyzmu.

Prądy te wszakże rozpatrywał przede wszystkim ze stanowiska krytycznego, zachowawczego. Często oceniał zjawiska umysłowe przede wszystkim jako odchylenia od ustalonej już dawniej doktryny, nie tylko w rzeczach ściśle związanych z dogmatem. Doceniał wkład, jaki uważał za możliwy z ich strony w uzupełnienie istniejącej już syntezy, którą widział w tomizmie i którą uważał w zasadzie za ostateczną. Filozofię zawartą w tej syntezie traktował jako najautentyczniejszy i najpełniejszy wyraz zdobyczy ludzkich w odwiecznym filozofowaniu o Bogu i świecie, za wytwór będący *philosophia perennis* — filozofią wieczystą. O. Woroniecki miał doskonałą znajomość treści tego, co określa się jako tomizm, na wielu odcinkach znał dobrze także jej źródła — teksty Arystotelesa, którego *Etykę Nikomachejską* tłumaczył [18], także wpływy Pseudo-Dionizego Areopagity, o których napisał swą najbardziej

[18] „Pojęcie cnoty i umiaru, jaki winna nadawać ona czynom ludzkim". (*Etyka Nikomachejska*, ks. II). Przełożył J. Woroniecki. „Meander" 1946, 419—437.

fachową rozprawę[19]. Był wszakże przekazicielem i interpretatorem tomizmu. Twórczo go nie rozwijał, nowych jego perspektyw nie ukazywał. Jego rola w zakresie odnowy nie mogła być zatem podobna do tej, jaką odegrali współcześni mu badacze jak Grabmann, Mandonnet, Gilson, Mansion i wielu innych — u nas ks. K. Michalski.

Drogę dla odnowy torował o. Woroniecki przede wszystkim w świadomości szerszego ogółu, nie zaś w zakresie badań specjalistycznych. Ten kierunek obrał zapewne zgodnie ze swym temperamentem, ale niewątpliwie zarazem i ze świadomego wyboru. Podjął zadanie pokazania treści „katolicyzmu" tak, aby w nowym świetle mogła być przyjęta przez szeroki ogół. Jeden z pierwszych dokonał niejako przekładu oficjalnej doktryny Kościoła na język przystępny dla wielu, nie przygotowanych fachowymi studiami. Doktrynę tę widział w postaci najautentyczniejszej w tomizmie. Jego treść więc wykładał i propagował.

Inna rzecz, że sposób, w jaki to czynił, wzbudzał pewne sprzeciwy. Może ich wzbudzać jeszcze więcej dziś, wobec dalszych postępów w rozumieniu tomizmu i wobec zupełnie nowych perspektyw, jakie się w teologii współczesnej otworzyły. Jako cenny uznano silny akcent, jaki położył na wychowawczych zadaniach etyki. Ale krytykowano zamiar zatarcia odrębności etyki i pedagogiki pomimo różnic, jakie te, metodologicznie niejednorodne, nauki dzieliły. Za słuszny uznawano postulat zwalczania intelektualizmu etycznego. Jednak z krytyką spotkało się zlekceważenie trudnej problematyki, która się pojawiła w związku z badaniami psychologii współczesnej nad procesem formowania się stałych dyspozycji i rolą motywów w tym procesie. Za cenny uznano wkład w teorię etyczną narodu. Ale dostrzeżono także rezerwę w stosunku do zagadnienia solidarności ogólnoludzkiej, a dziś nasuwa się spostrzeżenie o pewnej schematyczności wskazań etycznych, jakie formułował w odniesieniu do zagadnień współżycia w zespołach wielonarodowych i zróżnicowanych społecznie.

Akcja, którą o. Woroniecki podjął, zwłaszcza jej początki, to z całą pewnością jakiś konieczny etap poprzedzający dzisiejszy proces odnowy, jakieś potrzebne odcięcie od niewątpliwych braków, które w ujmowaniu doktryny Kościoła były widoczne w całej pełni, także u nas. Przez sam trud popularyzowania teologii i filozofii katolickiej, przez uprawianie ich na płaszczyźnie w pewien sposób uprzystępnionej, a nie tylko technicznie-fachowej, stał się o. Woroniecki na naszym terenie prekursorem odnowy.

---

[19] *Elementa Dionizjańskie w tomizmie*, „Collectanea Theologica", 17 (1936), 25—40.

W odniesieniu zaś do praktyki życia katolickiego, należałoby wskazać trzy momenty, które wniósł jako niewątpliwe wartości i które — należy podkreślić — w jego własnej osobie znalazły przekonującą realizację. Pierwszy z nich, to poczucie współodpowiedzialności z wszystkimi „wierzącymi" za ewangelizację własnego przede wszystkim środowiska. Budząc to poczucie w epoce religii raczej prywatnie pojętej, sam tworzył przekonujący argument o powadze tego powołania powszechnego.

Drugi moment, to zrozumienie dla wielości form życia Kościoła i poszukiwanie wspólnych punktów w chrześcijaństwie podzielonym. Rozległa znajomość różnych środowisk i poza krajem ułatwiała o. Woronieckiemu zajmowanie takiej postawy osobistej i propagowanie takiej postawy z pełnym przekonaniem.

Trzeci wreszcie moment, to wiązanie w pewną organiczną całość dogmatu i życia moralnego według zasady: katolicyzm, czy w ogóle chrześcijaństwo, to nie akces do określonego programu, ani też akceptacja „rozsądnej" doktryny, lecz „życie w łasce przed obliczem Pana" — w łączności z Braćmi, z wszystkimi idącymi do zbawienia. Pojmując w ten sposób realizację własnego powołania życiowego, pociągając słowem i przykładem do stałego pogłębiania „zmysłu katolickiego" i „rozumienia wiary" — pełnił, zdaje się, w sposób najbardziej istotny funkcję prekursora odnowy: ta bowiem zawsze polegała i polega także dziś przede wszystkim na „czynieniu słowa", które zostało nam dane, w sposób nowy, tj. bogatszy w miłość.

Ks. Bogusław Inlender

EWA JABŁOŃSKA-DEPTUŁA

O. PIOTR SEMENENKO

Niezmiernie trudno jest pisać o ojcu Piotrze Semenence. Jego postać była bardzo różnie oceniana, tak przez współczesnych mu, jak przez potomnych. Owa kontrowersyjność sądów zmusza często do sięgnięcia do źródeł, aby uniknąć sugerowania się opracowaniami, oscylującymi pomiędzy dwoma skrajnościami, od apoteozy do ostrych słów potępienia.

Druga trudność, która się nasuwa — to samo bogactwo jego osobowości, wyrażające się w niezwykle szerokim wachlarzu zainteresowań i pasji, w podejmowaniu różnorodnych inicjatyw w ogromnej ilości kontaktów osobistych z ludźmi i środowiskami. Inną trudność stanowi ścisłe i nierozerwalne zespolenie Semenenki z całym środowiskiem zmartwychwstańczym, z kręgiem wybitnych indywidualności pierwszego pokolenia tej kongregacji, pośród których znalazł się o. Piotr jako jeden z jej filarów i główny kontynuator inicjatyw Mickiewicza i Jańskiego [1]. Dlatego pisząc o Semenence jest się skazanym bądź na bardzo fragmentaryczne i niepełne zasygnalizowanie głównych kierunków jego myśli i działalności oraz na bardzo powierzchowną charakterystykę jego osobowości, bądź też na rozprawkę przeładowaną suchą faktografią, która by miała na celu pokazanie jak najwięcej, a w rezultacie znużałaby czytelnika. Należy więc spróbować drogi pośredniej między tymi dwiema krańcowościami.

Dla zrozumienia postaci Semenenki i całego stylu jego działalności niezbędnych jest kilka danych biograficznych. Wiadomości dotyczące okresu życia przed wstąpieniem do zmartwychwstańców są nader skąpe. Rodzina Semenenków byli to spolszczeni Rusini, osiadli w okolicach Smoleńska. Ojciec jego, wcześnie osierociały, został z rozkazu Katarzyny II wcielony do korpusu paziów i wychowany w prawosławiu, następnie przez jakiś czas był oficerem

---

1 O środowisku zmartwychwstańczym pisałam w „Więzi", R. IV, nr 6 (38), (1961).

leibgwardii carskiej, a po wystąpieniu z wojska urzędnikiem rosyjskim w okolicy Bugu i Narwi. O jego poczuciu polskości niewiele wiemy. Ożenił się z Polką, wyznania protestanckiego. Dom musiał być niezamożny, skoro najstarszego z synów — Piotra (urodzonego w 1814 roku) oddano dziadkom macierzystym na wychowanie. Piotr całkiem przypadkowo został ochrzczony w kościele katolickim (z powodu braku w tej miejscowości popa prawosławnego). Uczęszczając do szkoły prowadzonej przez misjonarzy w Tykocinie, w tajemnicy przed dziadkami-protestantami przygotował się do pierwszej Komunii. Rozżaleni tą „samowolą" dziadkowie oddali go na powrót ojcu. Ostatecznie, zmieniając szkoły ukończył gimnazjum w Krożach i mając niespełna lat szesnaście zapisał się na uniwersytet wileński w r. szk. 1829/30. Studia przerwało mu powstanie. Gdy w 1831 roku wojska polskie wkroczyły na Litwę, młody Piotr zaciągnął się do oddziału artylerii i służył pod dowództwem Giełguda i Chłapowskiego. Podzielił losy innych powstańców i znalazł się na emigracji. Z powyższych danych można wyciągnąć wniosek, że dom rodzinny, w którym zresztą mało przebywał, nie mógł wywrzeć znacznego wpływu na formację chłopca. Od wczesnej młodości zetknął się z nader szerokim wachlarzem oddziaływań, co mogło wpłynąć na jego późniejszą dezorientację ideologiczną. Sam akces do powstania świadczy już jednak o głębokim poczuciu przynależności do narodowości polskiej.

Po przybyciu do Francji młody Piotr rzuca się w wir rozgrywek politycznych przyłączając się do rewolucyjno-demokratycznego odłamu Wielkiej Emigracji. W swych przemówieniach oraz pisanych wówczas wierszach głosił zagładę tronów i potępienie szlachty. Należał do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego (założonego przez Adama Gurowskiego), a w latach 1832—1834 ukrywał się przed policją francuską poszukiwany przez nią z powodu rewolucyjnych wystąpień. W okresie tym dużo czytał i intensywnie się dokształcał. Życie polityczne nie oszczędziło jednak Piotrowi rozterek i przykrości, z których wyjątkowo dotkliwą było wymawianie przez współrodaków „rosyjskiego" pochodzenia. W końcu zniechęcony do dotychczasowej działalności, utraciwszy już wcześniej wiarę, stanął na rozdrożu życiowym i ideowym. Zetknął się wówczas z Bogdanem Jańskim i pod jego wpływem przeżył to, co nazwał później swoim nawróceniem. Podobną drogę przebył także najwybitniejszy konfrater Semenenki z kongregacji zmartwychwstańców — o. Hieronim Kajsiewicz. Należy się tutaj chwilę zatrzymać nad osobą i działalnością Jańskiego.

*

Bogdan Jański (1804—1840), z wykształcenia prawnik i ekonomista — uczeń Fryderyka Skarbka, wysłany został w r. 1828 przez Skarbka oraz przez ministra skarbu Królestwa Kongresowego, Ksawerego Druckiego-Lubeckiego, zagranicę w celu uzupełnienia studiów. Solidaryzując się z emigracją popowstaniową odmówił powrotu do kraju. Był przez pewien czas gorliwym rzecznikiem poglądów socjalisty utopijnego Saint-Simona, a nawet zajmował poważne stanowisko w europejskim ruchu jego zwolenników. W imieniu saint-simonistów jeździł np. do Londynu, by pertraktować z innym wybitnym ideologiem socjalizmu utopijnego, Owenem, w kwestii zjednoczenia obu kierunków. Pozostawał też bliskim przyjacielem znanego polskiego radykalnego myśliciela-utopisty, Ludwika Królikowskiego. Związki powyższe będą miały dla Jańskiego duże znaczenie. Uwrażliwią go one na problematykę społeczną, przy czym warto pamiętać, iż ówczesne kierunki socjalistyczne nawiązywały w poważnej mierze do chrześcijaństwa, bądź łącząc się głębiej z religią, bądź przynajmniej czerpiąc z niej szereg pojęć i terminologię.

Wśród ugrupowań politycznych Wielkiej Emigracji Jański nie mógł znaleźć swego właściwego miejsca. Wszedł do komitetu Lelewela, później Umińskiego, wreszcie zbliżył się z Adamem Mickiewiczem i rozpoczął wraz z nim wydawanie „Pielgrzyma".

Współpraca z Mickiewiczem wydaje się niezwykle ważnym okresem w życiu Jańskiego. Klęska narodowa obudziła w nim patriotyzm, przytłumiony przez pewien czas kosmopolityzmem i skierowała wyraźnie jego myśli ku ortodoksyjnemu katolicyzmowi. Pełne nawrócenie, przyjęte z niesłychaną żarliwością religijną, dokonało się w poważnej mierze pod wpływem wielkiego poety, który skierował Bogdana na drogę tworzenia nowego polskiego zgromadzenia, odpowiadającego potrzebom narodowym współczesności. W roku 1834 powstaje z inicjatywy Mickiewicza pierwszy zawiązek kongregacji — „Bracia Zjednoczeni", a w r. 1835 wyłania się z nich kierowane przez Jańskiego „Bractwo Służby Narodowej".

Program, jaki postawił przed „Bractwem" Jański, bazował na odcięciu od wszystkich aktualnych obozów politycznych. Jego twórca zwracał się z ostrą krytyką zarówno przeciw „arystokratom" (Adamowi Czartoryskiemu i jego stronnictwu), jak i emigracyjnym ugrupowaniom radykalnym. Siłę jednoczącą i przeobrażającą naród widział w katolicyzmie pogłębionym i oczyszczonym z destrukcyjnych naleciałości polskiego indywidualizmu. Zaczynem religijno-narodowego odrodzenia miało stać się „Bractwo", rozwijając się w organizację, obejmującą swym działaniem wszystkie dziedziny życia. Obok grup czysto zakonnych, zrzeszałoby ono

cały wachlarz związków ludzi świeckich w kraju i na emigracji. Znamienną cechą programu włączenia laikatu w nurt odnowy religijnej społeczeństwa i narodu wydaje się zasada wspomnianych ugrupowań. Przebiega ona nie według stanów czy klas, ale według dziedzin gospodarki, pracy, twórczości i życia publicznego — jest więc niejako zawodowa. W koncepcji Jańskiego znalazło się też miejsce dla postulatów podniesienia przemysłowego kraju, wprowadzenia ogólnego dobrobytu i powszechnej oświaty. Dla całości mocno została podkreślona zasada centralizacji i potrzeba stworzenia jądra organizacyjnego, kierującego tą całością w duchu pogłębionej religii.

Oprócz sformułowań ogólnych programu, Jański wytyczył dla powstającej, niewielkiej jeszcze grupy szereg konkretnych zadań, względnie projektów do przemyślenia, niekiedy bez uwzględnienia ówczesnego kontekstu historycznego, dziś dla nas dziwacznych czy niezrozumiałych. (Np. stworzenie „Zakonu rycerskiego i przemysłowego" z osadą wojskową w Anglii). Należy zwrócić uwagę na niektóre z nich, częściowo później realizowane przez zmartwychwstańców. Można tu wymienić działalność charytatywną (m. in. z inicjatywy „Bractwa" powstał zakład dla sierot i starców, pod wezwaniem św. Kazimierza, prowadzony przez polskie szarytki w Paryżu. W nim zakończył życie C. K. Norwid), zakładanie bibliotek i czytelni, założenie wydawnictwa polskiego, publikującego w pierwszym rzędzie książki o treści religijnej i historycznej, zwłaszcza obrazujące dziejową rolę Kościoła w Polsce, postulat założenia katolickiego uniwersytetu, czy też powołanie do życia kolegium polskiego w Rzymie, kształcącego kadry polskiego duchowieństwa. Ważną dziedziną pracy postulowaną przez Jańskiego było zorganizowanie służby informacyjnej przy Watykanie.

Geneza ideowa założeń programowych „Bractwa Służby Narodowej", wskazujących kierunki myśli i działalności kongregacji zmartwychwstańców, czeka dotąd na opracowanie. Nie ulega wątpliwości, że zrozumieć ją można dopiero na szerszym tle europejskim, w powiązaniu z szeregiem prądów społecznych i religijnych. Plan wielkiej scentralizowanej organizacji, kierującej społeczeństwem poprzez różnorodne instytucje i zrzeszenia w duchu jednej idei, zdaje się mieć liczne koneksje z ówczesną utopią socjalistyczną. W ramach samego Kościoła najbliższą programowi Jańskiego była zapewne koncepcja Wincentego Pallottiego „Zjednoczenia Apostolatu Katolickiego", zrzeszającego duchownych i świeckich jako dyspozycyjna pomoc dla papieża i biskupów. Nie została ona w owym okresie wprowadzona w życie na skutek oporu

hierarchii kościelnej. Kwestią do dokładniejszego przebadania są także wpływy na program Jańskiego dynamicznego środowiska myślicieli i działaczy katolickich, skupionych wokół osoby Franciszka Lammenais i czasopisma „l'Avenir", usiłujących wprowadzać nowe prądy do katolickiej myśli społecznej i politycznej. W każdym razie Jański (podobnie i Mickiewicz) nawiązał ścisłe osobiste kontakty z ludźmi tego kręgu, a następnie (już po rozłamie spowodowanym konfliktem Lammenais'ego z Kościołem) zetknął z nim swoich pierwszych uczniów, wśród nich i Semenenkę. Pierwsi zmartwychwstańcy pozostawali w bliskich stosunkach z takimi ludźmi grupy l'Avenir jak Montalembert, znany przyjaciel Polski, zarazem długoletni opiekun kongregacji, Dom Gueranger, opat Solesmes, reformator zakonu benedyktynów, czy Lacordaire — reformator zakonu dominikańskiego. Zetknęli się jeszcze za życia Jańskiego także między innymi z wybitnym pedagogiem katolickim Liautardem oraz z późniejszym biskupem Orleanu, znanym ze swej działalności duszpasterskiej — Feliksem-Antonim Dupanloup, zabierającym również głos w sprawach pedagogicznych. Wspomniane kontakty wywarły poważny wpływ na profil działalności zgromadzenia. Można także zauważyć w programie „Bractwa" pierwiastki „pracy organicznej", rozwijane następnie i wcielane w czyn przez „braci świeckich" zmartwychwstańców, jak Walery Wielogłowski czy Jan Koźmian.

Wracając do postaci Jańskiego, należy zaznaczyć, że już za jego życia zaczął się formować zalążek dwóch odłamów kongregacji. Obok ludzi zdecydowanych pozostać w świecie, tworzących grupę „braci świeckich", znalazły się jednostki wybierające stan duchowny. Należeli do nich Semenenko i Kajsiewicz. Piotr, który poważniejszą formację religijną otrzymał za pośrednictwem Jańskiego, pod jego wpływem uświadomił sobie także swe powołanie kapłańskie i zakonne. Jakiś czas wahał się, czy nie zostać trapistą lub benedyktynem. W końcu podjął studia teologiczne w Rzymie w jezuickim *Collegium Romanum* najwyżej wówczas stojącym zakładzie teologicznym, wysłany tam wraz z Kajsiewiczem przez mistrza, z wyraźną myślą o zawiązaniu nowej kongregacji — kongregacji, w której nieprzeciętne zdolności wyznaczały mu niejako z góry rolę kierowniczą.

*

Przypadła ona Semenence definitywnie w momencie zbyt wczesnej śmierci Jańskiego w r. 1840. Umocniło tę rolę przyjęcie święceń kapłańskich w wieku lat 27. Należy sądzić, że formacja intelektualna o. Piotra była wówczas dość solidna. Inteligentny, zdolny,

obdarzony dużą łatwością do języków, mnóstwo czytał, poszerzając swoje horyzonty myślowe. Interesował się i pasjonował wielką ilością problemów. Natomiast można poważnie zakwestionować jego ówczesną formację zakonną, nie mającą podstawy w solidnej formacji nowicjackiej. Istniało jeszcze w jego osobie jedno niebezpieczeństwo dla formującej się rodziny zakonnej, które widział Jański, ostrzegając uczniów przed powierzaniem przełożeństwa Semenence. „Pokutnik Wielkiej Emigracji" obawiał się „zbyt wielkiej głowy" — Piotra. Istotnie Semenenko, skłonny do spekulacji i teoretyzowania, przy czym obdarzony dużą wrażliwością i wyobraźnią, brał często postulaty za rzeczywistość. Sugestywność jego intelektu oraz głębokie przekonanie o słuszności własnych poglądów (zresztą często zmienianych) powodowały u niego stałą tendencję do „rządu dusz" oraz podejmowanie nieustannych prób objęcia kierowniczych stanowisk i oddziaływania na wszystkie środowiska, z jakimi się stykał. Jednocześnie jednak, wśród uczniów Jańskiego, był tym, który najgłębiej pojął myśl mistrza i najwięcej uczynił wysiłku dla jej ratowania.

Zgromadzenie Zmartwychwstania Pańskiego zawiązało się formalnie w 1842 r. (w dwa lata po śmierci Jańskiego). Poważny wkład Semenenki w powstanie kongregacji sprawił, że zmartwychwstańcy uważają go dzisiaj za założyciela. Kwestia założycielstwa jest tu, jak w szeregu innych przypadków, dość skomplikowana. Jej rozstrzygnięcie zależy od doboru aspektów „założycielstwa". Powstaje pierwsza, tymczasowa reguła. Wyakcentowano w niej zgodnie z myślą Jańskiego charakter zgromadzenia jako „zespołu apostolskiego" duchownych i świeckich.

W pierwszych latach istnienia zgromadzenie borykało się z wieloma trudnościami. Utrzymanie autonomii i uzyskanie względnych warunków do podjęcia zamierzonej pracy zawdzięczali bracia arcybiskupowi paryskiemu Affre. Przyjął on ich do swej archidiecezji, godząc się na warunek, iż w przypadku powstania możliwości działania na ziemiach polskich, pozwoli zmartwychwstańcom odejść. (Pierwsi zmartwychwstańcy, wyświęceni jako kapłani świeccy, musieli po odrzuceniu propozycji podporządkowania się kongregacji De Propaganda Fide podlegać jurysdykcyjnie któremuś z biskupów). Uruchomiono dwie placówki polonijne: w Rzymie przy podlegającym jurysdykcji arcybiskupa paryskiego kościele św. Klaudiusza i w samym Paryżu. Natomiast znacznie poważniej zarysowały się trudności związane z brakiem zwartej formacji zakonnej zespołu i szczegółowego programu dla niewielkiej grupy ludzi z różnicami poglądów na doraźne akcje, zwłaszcza podejmowane przez przełożonego, z rozmaitymi incydentami i wpływami zewnętrznymi. Przy napływie nowych członków do zgromadzenia,

znacznego wyłomu dokonał w nim, zwłaszcza wśród „braci świeckich" — towianizm. I tu należy podkreślić ważną rolę Semenenki w zwalczaniu tego prądu nie tylko na terenie własnego zgromadzenia, ale na skalę całej Wielkiej Emigracji.

Gdy w r. 1845 o. Piotr zdał obowiązki przełożeńskie (między innymi pod zarzutem ich zaniedbywania w związku z niezbyt fortunną próbą powołania do życia związanego ze zmartwychwstańcami zgromadzenia żeńskiego) i zagrożony gruźlicą wyjechał na kurację, kryzys wewnątrz kongregacji pogłębił się. Brak wiary w utrzymanie odrębności i możliwość realizacji wyznaczonych zadań był tak duży, że zmartwychwstańcy pod wpływem słynnej wizjonerki — Makryny Mieczysławskiej — godzili się przyjąć regułę benedyktyńską. Sytuację opanował Semenenko, gdy po powrocie z rodzaju wygnania podjął się naczelnej redakcji nowej reguły, napisanej przez kolegium złożone z ojców Hubego, Kajsiewicza, Jełowickiego i samego Semenenki. Jej zredagowanie oznaczało sprecyzowanie na nowo charakteru zgromadzenia. Przed kongregacją stanął problem ocalenia możliwie najwięcej z programu Jańskiego na drodze wyboru tych dziedzin pracy, gdzie oddziaływanie na społeczeństwo byłoby szczególnie szerokie i skuteczne. Wybór ten przeprowadzono określając zgromadzenie jako w pierwszym rzędzie rodzaj stwarzyszenia księży oddających się apostolstwu słowem i piórem (kaznodziejstwo, nauka, piśmiennictwo), duszpasterstwu i wychowaniu młodzieży. Znaczenie braci świeckich uległo poważnej redukcji, związanej zresztą z wyraźnym kryzysem tej gałęzi zgromadzenia. Natomiast wyraźne *novum* w stosunku do reguły z 1842 r. stanowi koncepcjaześrodkowania działalności na zorganizowanym duszpasterstwie. Głównym rzecznikiem programu pracy w parafiach był właśnie Semenenko, który występuje jako najwybitniejszy projektodawca w konkretniejszym już jego zarysie na kapitule w Mentorelli w 1857 r. Parafia w myśl Semenenki i Kajsiewicza stać się miała organiczną wspólnotą wiernych, w której dokona się podstawowy proces odrodzenia religijnego społeczeństwa.

Od 1850 r. rola o. Piotra w życiu zgromadzenia stała się niezwykle doniosła. Za przełożeństwa o. Hubego, następnie w czasie długotrwałej kadencji przełożeńskiej o. Kajsiewicza stał się *spiritus novens* szeregu dzieł kongregacji.

Z imieniem o. Piotra łączą się dwie jeszcze zmiany reguły. W 1873 roku zmartwychwstańcy przyjmują regułę związanego z nimi zgromadzenia niepokalanek, zaadaptowaną do potrzeb zgromadzenia męskiego, a zredagowaną przez przełożoną zakonnic — m. Marcelinę Darowską. Głównym rzecznikiem nowej reguły był Semenenko. Gdy jednak po śmierci Kajsiewicza zarysował się po-

ważny rozłam pomiędzy pracującymi w kraju niepokalankami, a zakorzenionymi na emigracji zmartwychwstańcami, Semenenko obalił regułę m. Darowskiej i w latach 1880—82 wprowadził następną, przez siebie zredagowaną, co wywołało jeden z poważniejszych rozłamów w zgromadzeniu i było przyczyną odejścia części ojców.

Należy zwrócić tu uwagę na kilka charakterystycznych cech rozwoju kongregacji zmartwychwstańczej po roku 1850. Niewątpliwie podejmuje ona wówczas wiele doniosłych akcji, wśród których na uwagę zasługuje praca duszpasterska wśród Polonii amerykańskiej. Dwa ważne dzieła wiążą się bliżej z postacią Semenenki. W latach 60-tych zmartwychwstańcy podjęli misję bułgarską. Pracę duszpastersko-szkolną grupy zakonników, która przyjęła obrządek słowiański, poprowadził o. Kaczanowski. Misja bułgarska otoczona była szczególnym zainteresowaniem ze strony Semenenki i pozostawała w poważnej mierze rezultatem nawiązanych przez niego kontaktów z kongregacją o. d'Alzon, założyciela apostolsko-wychowawczego zgromadzenia assumpcjonistów (w latach 50-tych rozważano nawet plany fuzji obu zgromadzeń). W r. 1866 powstaje w Rzymie postulowane już przez Jańskiego Kolegium Polskie. Semenenko został jego pierwszym rektorem i przez długie lata był odpowiedzialny za jego poziom intelektualny. Wobec opłakanego stanu seminariów duchownych na ziemiach polskich, zadaniem uczelni stało się przygotowanie w pierwszym rzędzie dla kraju, a także dla emigracji, kadr światłych duchownych.

Obok pomyślnie rozwijających się dzieł wystąpiły jednak zjawiska, które zwiastowały osłabienie roli rodziny zmartwychwstańczej. Dokonywało się mianowicie coraz silniejsze związanie kongregacji z emigracją, a więc ze środowiskiem rozproszonym i płynnym, stopniowo też schodziła na coraz dalszy plan sprawa powrotu do kraju (zmartwychwstańcy osiedlają się w Galicji dopiero pod koniec lat 70-tych XIX wieku, przy czym placówki krajowe nie odegrały pierwszorzędnej roli w życiu kongregacji). Poważną rolę w tym procesie odegrał ośrodek rzymski, ściśle związany z Kurią papieską, spełniający przy niej funkcję centrali informacyjnej, dotyczącej spraw polskich (realizacja jednego z postulatów Jańskiego). Człowiekiem, który przede wszystkim zadecydował o takim charakterze placówki, był Semenenko.

Związki z Kurią wrogą ruchowi narodowo-wyzwoleńczemu, z niepokojem patrzącą na emancypacyjne ruchy społeczne, wywarły niewątpliwie poważny wpływ na stopniowe wiązanie się zmartwychwstańców ze stronnictwami konserwatywnymi na emigracji (obóz Adama Czartoryskiego) oraz w kraju (zwłaszcza konserwatyści i „organicznicy" wielkopolscy). W tym ostatnim wy-

padku w grę wchodziło coraz większe uznanie dla postawy lojalizmu wobec rządów zaborczych. Zraziło to do kongregacji szerokie kręgi społeczeństwa. Pierwszym wystąpieniem zmartwychwstańców, które wzburzyło opinię publiczną, była odmowa odprawienia publicznego nabożeństwa w intencji ks. Piotra Ściegiennego. Bardziej znana jest ich akcja, prowadzona w znacznej mierze z inspiracji papiestwa, przeciwdziałania wybuchowi, a następnie rozwojowi powstania styczniowego. Wziął w niej czynny udział, choć mniej znany od udziału o. Hieronima Kajsiewicza i o. Semenenko.

W tym czasie zmartwychwstańcy stają się dla Polski w dziedzinie kościelno-politycznej ideologami ultramontanizmu, XIX-wiecznego katolickiego integryzmu, łączącego między innymi z afirmacją tradycyjnych struktur społecznych i politycznych (monarchia legitymistyczna) — postulat ścisłej centralizacji Kościoła, uznanie prawa papieża do własnego państwa oraz ingerencji w życie pozostałych. Zrozumienie tej postawy u ludzi, z których wielu wyszło od działalności rewolucyjnej, wymaga analizy wielu czynników historyczno-socjalnych. Wydaje się jednak, że nie docenia się jednej sprawy, ważnej zwłaszcza dla jednostek rzuconych w wiry emigracyjne i skupiających się w organizację w dużej mierze pod hasłem wierności Stolicy Apostolskiej. Należy pamiętać, że program bezwzględnie ścisłej łączności całego świata katolickiego z papiestwem, wymierzony przeciw separatyzmowi gallikańskiemu — wysunięty został w latach 20-tych i 30-tych XIX w. przez Lammenais'go i jego zwolenników, w łączności z programem zwrotu Kościoła ku liberalizmowi i akceptacji zdobyczy rewolucji francuskiej. Hasło Lammenais'ego — późniejsze hasło ultramontanizmu — brzmiało: *tout par le pape et tout pour le peuple*. Pomimo szeregu posunięć Watykanu, jeszcze do okresu Wiosny Ludów łączyło z papiestwem swe nadzieje wiele ruchów narodowo-wyzwoleńczych i postępowo-socjalnych. W ramach deklaracji służby Stolicy Apostolskiej było miejsce dla bardzo zasadniczej ewolucji ideowej.

W rezultacie jednak zawęziły się możliwości szerszego oddziaływania kongregacji na naród i dokonywała się stała jej „klerykalizacja". „Bracia świeccy" — jako ciało zbiorowe — przestają istnieć już w 1873 roku. Zanik ich gałęzi przypieczętowuje reguła o. Semenenki z 1882 r. Jednocześnie kongregacja stworzyła coś w rodzaju szeregu autonomicznych kręgów, skupiających się przy wybitniejszych jednostkach, i pozostała niezdolna do wytworzenia głęboko jednoczącej więzi formacyjnej. Można wskazać na pewne obiektywne przyczyny takiego stanu, jak: rozproszenie geograficzne zgromadzenia czy wielka różnorodność podejmowanych przez nie zadań. Ważnym czynnikiem były również same wybitne osobowości

kierowników kongregacji i tu występuje z dużą siłą „problem Semenenki". Człowiek ten ingerujący (nawet w okresie przełożeństwa innych ojców) we wszystkie dziedziny życia kongregacji, pełen różnorodnych, stale zmieniających się projektów i koncepcji, a przy tym tak często zawodzący w chwili ich realizacji, niesłychanie wrażliwy na każdy sprzeciw czy odmienność poglądów, reagujący na nie często prawie natychmiastową zmianą opinii o osobie czy środowisku (jak zaobserwować można na podstawie interesującego jego „Dziennika"), musiał budzić opory i próby przeciwdziałania. Istotnie na przestrzeni półwiecza przy licznych znanych kryzysach w zgromadzeniu, rozłamach, frakcjach, wystąpieniach, pojawia się stale postać o. Piotra.

Bardzo ważną rolę odegrało tu niewątpliwie niezwykłe rozstrzelenie zainteresowań i działalności Semenenki. W okresach przełożeństwa stałym i chyba w poważnej mierze słusznym zarzutem, jaki padał ze strony braci — to jego zaniedbywanie obowiązków urzędu na rzecz innych zajęć.



Od początku pontyfikatu Piusa IX zmartwychwstańcy, a szczególnie Semenenko, cieszyli się dużym zaufaniem papieża. W 1857 o. Piotr otrzymał papieską nominację na konsultatora św. Indeksu, a w 1873 został konsultatorem św. Oficjum. W kołach watykańskich rozpatrywany był projekt ofiarowania mu nawet kapelusza kardynalskiego. Miał on nie dojść do skutku ze względów politycznych. Po śmierci Piusa IX Semenenko pozostawał w bliskich kontaktach z Leonem XIII, którego dobrze znał jeszcze jako kardynała. Kuria posługiwała się nim w wielu sprawach, zwłaszcza dotyczących kwestii polskiej. Kontaktował się w ośrodku rzymskim i paryskim z szeregiem osobistości z tamtejszej Polonii, a także z ludźmi przybywającymi z kraju. Trzymał rękę na pulsie polskich spraw kościelnych i niejednokrotnie występował jako mediator pomiędzy Stolicą Apostolską a Polakami.

Semenenko, sam Rusin z pochodzenia, żywo interesował się sprawami ludów słowiańskich. Wspomniana już była „misja bułgarska". Warto tu jeszcze nadmienić energiczną akcję za kanonizacją Jozafata Kuncewicza, jako patrona Słowiańszczyzny, czy założenie, już pod koniec życia o. Piotra, prowadzonego przez zmartwychwstańców „Internatu ruskiego" we Lwowie. Powstanie tej inicjatywy łączyło się z tendecją załagodzenia problemu Ukraińców-unitów ciążących ku cerkwi prawosławnej.

O. Piotr wsławił się również jako konferencjonista, spowiednik i kierownik duchowy bardzo dużej liczby osób duchownych i świeckich. W tym miejscu wypada powiedzieć parę słów o jego poglądach i systemie ascetyczno-mistycznym, który wypracował. Zasadą wyjściową, tak bardzo przyciągającą ku niemu dusze, było *Deus caritas est*. Praktycznie nie odróżniał ascetyki od mistyki — obie miały u niego za cel ścisłe zjednoczenie z Bogiem (pierwsza przez oczyszczenie, druga — przez drogę jednoczącą). Owo zjednoczenie było według niego przeznaczeniem wszystkich ludzi, a nie tylko jednostek wybranych. Punkt wyjścia jego systemu to poznanie człowieka. Był wybitnym znawcą duszy ludzkiej. W życiu wewnętrznym bezlitośnie ścigał to, co nazywał „czynnością własną", pochodzącą z naturalnych i osobistych pobudek. Podstawę jego kierunku stanowiła nieufność we własne siły, a ufne oparcie się na Bogu. Zasługą Semenenki było to, co można nazwać „windowaniem" ludzi ku Bogu. Niewątpliwym jego wkładem i zasługą było również opracowanie swego systemu w języku polskim, nie posiadającym sprecyzowanej terminologii ascetyczno-mistycznej. Stanowiło to pewne *novum* na terenie polskim, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę, iż u nas istniała wówczas wyraźna przewaga bądź systemów zbytnio rygorystycznych, kładących nacisk przede wszystkim na umartwienie zewnętrzne, bądź — mistyczno-sentymentalnych.

Semenenko odegrał szczególną rolę w kierowaniu sumieniami kobiet. Ta dziedzina wpływu duchowego wiąże się ściśle z niezwykle ważnym w jego życiu nurtem działalności na terenie żeńskiego ruchu zakonnego.

*

Apostolat kobiet i stworzenie żeńskiej kongregacji[2] — to postulaty wysunięte już w programie Jańskiego, które w ojcu Piotrze znalazły najgorliwszego rzecznika. Wysiłki w kierunku sformowania żeńskiej gałęzi zmartwychwstańców wypełniają niemal cały okres działalności zakonnej Semenenki a niezwykłe zaobsorbowanie tą sprawą dawało istotną podstawę do wysuwanych pod jego adresem zarzutów zaniedbywania innych dziedzin życia i pracy własnego zgromadzenia.

Oprócz prób zawiązania kongregacji żeńskiej spośród grona penitentek (pierwsza taka nieudana próba przypadła na lata 1843—44),

---

[2] Ten stosunkowo mało znany zakres działalności Semenenki zreferowany został wraz z dokumentacją w moim artykule pt. *Szkice z dziejów formowania się polskich kongregacji żeńskich oraz ich programu społecznego w w. XIX*. „Roczniki Humanistyczne" KUL, XII (1964), z. 2, 141—194.

Semenenko podejmuje szereg inicjatyw mających na celu objęcie kierownictwa nad kongregacjami powstałymi w innych kręgach, a przynajmniej nie pod jego bezpośrednio wpływem. Akcje takie, prowadzące do wiązania grup sióstr ze zmartwychwstańcami wspólną duchowością i zależnościami w zakresie formacji zakonnej i spraw organizacyjnych, dotyczyły z reguły zgromadzeń będących w zalążku lub przeżywających z jakichś przyczyn zewnętrznych lub wewnętrznych — kryzys.

Stosunkowo znane są nieudane wysiłki Semenenki utrzymania kierownictwa nad wychowawczą kongregacją sióstr niepokalanek, powstałą ne emigracji przy współudziale o. Hieronima Kajsiewicza, a w r. 1863 przeniesioną do kraju przez drugą przełożoną — Marcelinę Darowską. Może nawet charakterystyczniejszą dla działalności o. Semenenki była jego próba odebrania kapucynom krajowym dyrekcji nad zgromadzeniem sióstr felicjanek, w momencie ich rozproszenia po kasacyjnym ukazie rosyjskim z roku 1864, a następnie stopniowej reorganizacji na terenie Galicji. Analogiczne wysiłki, uwieńczone czasowym powodzeniem, miały miejsce w stosunku do sióstr nazaretanek w latach 70-tych XIX wieku. Kongregacja nazaretańska w swym zalążku powstała w kraju, również w kręgu kapucyńskim, a rozwinęła się następnie na emigracji. W orbicie takiej działalności Semenenki znalazły się i cudzoziemskie grupy zakonne. Wielkie nadzieje na stworzenie żeńskiej gałęzi zmartwychwstańców łączył on z kierowanym przez siebie na przełomie lat 70-tych i 80-tych zgromadzeniem sióstr belgijskich z Boussu (przyjęły one później wbrew Semenence nazwę Pocieszycielek Serca Jezusowego). Nieco wcześniej był kierownikiem duchownym założycielki kongregacji dell'Adorazione Reparatrice (reparatek) — baronowej d'Hoogvorst oraz konferencjonistą i spowiednikiem w domach tych zakonnic. Znane są kontakty Semenenki z całym szeregiem środowisk zakonnych żeńskich polskich (dominikanki III zakonu, Rodzina Maryi, wizytki wersalskie, służebniczki) i obcych (siostry Przenajśw. Krwi), związane stale z próbami oddziaływania na ich duchowość i pracę. O autorytecie, jaki sobie zyskał w tej dziedzinie, i to nader wcześnie, świadczy np. prośba o zredagowanie reguł dla powstałych w r. 1850 wielkopolskich służebniczek. Wystosowali ją pod adresem Semenenki i Kajsiewicza — Edmund Bojanowski, założyciel kongregacji, i Jan Koźmian — brat świecki zmartwychwstańców. Zwracał się również do o. Piotra Honorat Koźmiński — kapucyn, czołowa postać krajowego ruchu zakonodawczego.

W dziedzinie programu zakonnego żeńskiego uderza niewątpliwie koncentracja wysiłków Semenenki na zgromadzeniach czynnych choć spotkać tu można szereg wyjątków, jak np. wyżej wspom-

niane reparatki, czy też polskie karmelitanki. Zadania, które formułował względnie akceptował (w przypadku objęcia kierownictwa nad grupą zakonną już istniejącą) o. Piotr dla podporządkowanych mu kongregacji czy ich odłamów, dotyczą pracy szkolno-wychowawczej, charytatywnej, społeczno-zawodowej, katechetycznej, niekiedy misyjnej. Łączyło się to niewątpliwie z czynnym, społecznie zaangażowanym kierunkiem pracy samych zmartwychwstańców.

Niemal wszystkie próby Semenenki związane z zakładaniem żeńskiej grupy zmartwychwstańców skończyły się fiaskiem. Trudno w tym miejscu szczegółowiej wchodzić w przyczyny tego zjawiska, tkwiące w skomplikowanej dziedzinie kierownictwa życiem wewnętrznym. Inne natomiast przyczyny wydają się jasne. W działalności o. Piotra na omawianym polu spotkać się można co krok z chaosem szybko zmieniających się planów i pomysłów dotyczących zadań i form pracy zgromadzeń, formacji zakonnej, układu stosunków personalnych, projektami fuzji zgromadzeń, czy też przeciwnie — podziałów i rozłamów. Towarzyszył temu szęsto zdecydowany brak poczucia rzeczywistości, w jakiej można było podjąć, lub podejmowano pracę, oraz stałe wymaganie daleko idącego, wszechstronnego podporządkowania się własnemu kierownictwu. Szczególne trudności wypływały ponadto, gdy dana grupa zakonna rozpoczęła już działalność w kraju oddalonym od emigracyjnej centrali zmartwychwstańczej, lub zamierzała ją rozpocząć.

Przy niewątpliwie znacznym, twórczym wkładzie wniesionym w ruch zakonny żeński przez o. Piotra, powstawały nawet sytuacje, gdy „walka z Semenenką" stawała się podstawowym warunkiem wykrystalizowania się kongregacji i podjęcia przez nią jakiejkolwiek określonej pracy. Przełożone zgromadzeń i inne kierowniczki grup zakonnych lub pragnących podjąć takie życie z reguły zrywały z czasem związki z Semenenką, niekiedy pod nakazem wyższych władz kościelnych.

Ojciec Piotr zdołał jednak doprowadzić do trwałego związku ze zmartwychwstańcami jedną utworzoną przez siebie kongregację żeńską. Należy o niej wspomnieć osobno, ponieważ przy jej formowaniu odnaleźć można ostatni ślad wielkiego programu Jańskiego, którego cele ulegały stałej redukcji w gałęzi męskiej. Mowa jest tutaj o kongregacji sióstr zmartwychwstanek. Zalążek jej powstał w ostatnich latach życia Semenenki. Pierwsza komórka nie uniknęła typowej „huśtawki" projektów (między innymi plany fuzji z kilkoma innymi zgromadzeniami, znajdującymi się pod wpływem o. Piotra), ani sytuacji konfliktowych z założycielem. Kanoniczne zawiązanie się kongregacji przypadło już na okres po śmierci Semenenki. O. Piotr nadał pierwszym zmartwychwstankom regułę przeznaczoną pierwotnie dla wspomnianych belgijskich sióstr

z Boussu, zwaną „Regułą Ośmiu Błogosławieństw", regułę, którą można nazwać testamentem tego wybitnego zmartwychwstańca. Semenenko wyznaczył zmartwychwstankom niezwykle szeroki program pracy społecznej, syntetyzujący niejako programy szeregu czynnych zgromadzeń żeńskich, nad którymi sprawował kierownictwo i z którymi się stykał. Działalność sióstr włączona w ramy parafii, jako podstawowej i organicznej wspólnoty chrześcijańskiej, obejmowała szkolnictwo (na wyższych szczeblach wykraczające już poza strukturę parafialną), kształcenie zawodowe kobiet (ważne docenienie narastającej w społeczeństwie „sprawy kobiecej") zorganizowaną opiekę społeczną, pracę charytatywną, katechizowanie i opiekę nad kościołem. Wokół kongregacji zakonnej, której rewelacyjnym *novum* była jednochórowość, miały się skupiać stowarzyszenia „sióstr świeckich", tzw. dobrowolnych. W zakreślonym programie można wskazać pewne założenia już dla drugiej połowy XIX wieku anachroniczne (np. traktowanie parafii jako zespołu ludzkiego stabilnego geograficznie i społecznie; nie rozróżnianie parafii wsi i miasta), jak również ukazać szereg innych trudności jego realizacji. Na podkreślenie zasługują tu jednak do końca życia niewygasłe nadzieje Semenenki na podtrzymanie pierwotnego „totalnego" programu odrodzenia religijnego narodu. Po jego zgonie (w r. 1886), program pracy zmartwychwstańców uległ dalszej zasadniczej redukcji.

*

Obraz Semenenki nie byłby pełny, gdyby nie uwzględnić jego wkładu jako myśliciela. Charakterystyczną jego cechą jest wielopłaszczyznowość zainteresowań. W sposób szczególny i przez lata całe interesował się filozofią. Pewne ślady skrystalizowania własnych poglądów można już spotkać w jego wykładach, jakie miał dla alumnów zgromadzenia począwszy od 1854 r. W następnych latach powracał do rozszerzenia powyższego szkicu, całości jednak, jako osobnego systemu, nie wykończył. Najbardziej reprezentatywną jego pracą z tej dziedziny są *Biesiady filozoficzne*, drukowane w latach 1859—1862 w „Przeglądzie Poznańskim". Poza tym notatki Semenenki opracował i pośmiertnie wydał o. Paweł Smolikowski.

Trudno tu mówić o nader skomplikowanych drogach formowania się poglądów filozoficznych o. Piotra, wymagałoby to osobnego artykułu. W dużym uproszczeniu można stwierdzić, iż po przerzucaniu się z jednego systemu do drugiego jako punkt wyjściowy i podstawę przyjął filozofię św. Tomasza (którą poznał sam, gdyż nie była wówczas uwzględniona w programie studium jezuickiego *Collegium Romanum*). Położył duże zasługi jako propagator tego

systemu (zwłaszcza na terenie polskim), wyprzedzając w tym o lat kilkanaście encyklikę Leona XIII *Aeterni Patris*. Jednakże nazywanie Semenenki tomistą w dzisiejszym sensie tego słowa — byłoby nieporozumieniem. O. Piotr postanowił uzupełnić filozofię św. Tomasza i rozwinąć ją. System jego czy też może raczej zarys systemu nie został dotąd dobrze opracowany (obszerniejsze prace pisane przez o. o. zmartwychwstańców streszczające go i komentujące z tendencją wykazania zasadniczej zgodności ze św. Tomaszem i twórczego „uzupełnienia" tomizmu na drodze rozwinięcia tkwiących w nim myśli — nie wydają się poważne); stąd, zwłaszcza dla niespecjalisty, możliwe są jedynie pewne impresje. Pod klasycznymi pojęciami tomistycznymi zdają się kryć u Semenenki treści zaczerpnięte z rozmaitych kierunków. Punkt wyjścia jego filozofii — analiza własnego myślenia, uchwycenie jego wrodzonych, apriorycznych zasad — „zakonu myślenia", określającego następnie jako „zakon istnienia" — byt pozapodmiotowy, zdradza wpływ wielkiej fali nowożytnych systemów idealistycznych, kto wie czy nie z dominacją kantyzmu. W zasadniczym dla poglądów Semenenki „trynizmie", tendencji do odkrywania troistości bytu, trzech podstawowych elementów, których jedność określa trzeci, trudno nie dostrzec oddziaływania heglizmu, może za pośrednictwem heglistów polskich. Charakterystyczne jest przy tym, że trzeci powszechny element bytu, który ma dopełnić „tomistyczny dualizm" możności i aktu, materii i formy, substancji i przypadłości — to „siła", pojęcie zaczerpnięte z przyrodoznawstwa i przez nie wprowadzane wówczas do filozofii.

Takich różnorodnych koncepcji, wplecionych w system Semenenki pod etykietą tomizmu, można wyliczyć znacznie więcej. Warto może podkreślić, że jako równorzędna rozumowi i woli władza duchowa — wydobyte zostało uczucie, niewątpliwie w znacznej mierze pod wpływem XIX-wiecznego romantyzmu.

Można zaznaczyć, iż krytyka poszczególnych poglądów o. Piotra o tyle nie jest dziś głównym postulatem badań nad jego doktryną, że ta ostatnia nie ma jako całość danych, by przy obecnym stanie nauki być czymś żywym, rozwijającym się. Natomiast w połowie XIX wieku sama inicjatywa Semenenki ożywienia tomizmu i powiązania go ze współczesnymi kierunkami myślowymi była niezwykle doniosła. Ogromny wysiłek wprowadzenia do myślenia filozoficznego odnowionej scholastyki posiadał ożywiający i pobudzający wpływ na umysły ludzi, z którymi się stykał o. Piotr.

O wkładzie Semenenki w dziedzinę ascetyki i mistyki już była mowa. Poglądy swe w dziedzinie teologii i teodycei wyłożył głównie w dwóch rozprawach: *Credo — chrześcijańskie prawdy wiary* (Lwów 1885) i *Ojcze nasz* (wydane pośmiertnie, Kraków

1896). Przeprowadził analizę poznania Boga przez rozum czysty i przez wiarę objawioną, rozprawił się ostro z panteizmem, wprowadził natomiast elementy „trynizmu" do filozoficznej nauki o Bogu.

Z zainteresowaniami filozoficznymi wiążą się poglądy historiozoficzne Semenenki. W jego historiozofii można wyodrębnić dwie zasadnicze części: historiozofię ogólną, opracowaną głównie w rozprawce: *Historiozofia — ogólny rzut oka na całe dzieje* (opublikowaną w 1863 r. w „Przeglądzie Poznańskim"). Uprawia on tu raczej teologię historii, wyjaśniającą całe dzieje w oparciu o myśl Bożą zawartą w Objawieniu. Z racji wolnej woli człowiek współdziała lub przeciwdziała planom Stwórcy. Charakterystyczna jest augustyńska koncepcja dwóch zwalczających się państw: bożego i szatańskiego, wzbogacona o pojęcie postępu, który zarówno dokonuje się w złem jak i w dobrem. Stwarzanie świata poprzez dzieje dokonuje się według porządku zawartego w siedmiu dniach stworzenia (myśl ta nie zdaje się być zupełnie oryginalna), którym odpowiada siedem wielkich okresów dziejów ludzkości — z siódmym jako okresem pokoju i triumfu. Semenenko powraca tu do ulubionego pojęcia siły, odpowiadającej w dniach stworzenia światłu, kształtującemu materię, w historii — Objawieniu Bożemu.

O wiele bardziej interesująca wydaje się być jego historiozofia dziejów Polski, ujęta w rozprawce *Wyższy pogląd na historię Polski* (opublikowana została już pośmiertnie w 1892 r.). Widoczne są tu powiązania z mesjanizmem polskim XIX stulecia. Podkreślona została rola Polski jako „przedmurza chrześcijaństwa" z położeniem szczególnego akcentu na jej misję na Słowiańszczyźnie, spełniającej z kolei wyjątkową rolę w Europie i chrześcijaństwie. Swoisty jego „panslawizm" jest zdecydowanie polonocentryczny.

Obok prac łączących się ściślej z tworzeniem systemu filozoficzno-teologicznego, na uwagę zasługuje twórczość Semenenki związana z aktualnymi zagadnieniami kościelnymi i religijno-światopoglądowymi. O. Piotr zwalczał w swych publikacjach towianizm, polemizował z Renanem, wyjaśniał, czym jest fałszywy mistycyzm oraz modny wówczas spirytyzm. W okresie *Vaticanum I* zabrał aktywny głos w obronie poglądu na nieomylność papieża w rozprawce *Quid est papa*. Wypowiadał się również w tzw. „kwestii rzymskiej" (Państwa Kościelnego), pisał o cerkwi rosyjskiej. Liczne jego rozprawy w języku polskim (wiele z nich ukazało się w „Przeglądzie Poznańskim") i obcych wywarły znaczny wpływ ideowy i polityczny na kościelne i konserwatywne kręgi polskie.

Trudno jest nawet pokrótce przedstawić cały ogrom zainteresowań Semenenki. Można wspomnieć jeszcze, iż zajmował się historią filozofii, tworzył własne koncepcje z dziedziny logiki oraz

własną teorię języka. Na uwagę zasługują jego sformułowania w dziedzinie pedagogiki, stanowiące między innymi podstawę systemów wychowawczych wprowadzonych w życie przez zmartwychwstańców i związane z nimi kongregacje żeńskie. Semenenko przekazał polskiej pedagogice katolickiej poglądy na wychowanie wybitnych pedagogów zachodnich: Liautarda, Ventury, d'Alzona, zakładających oparcie wychowania na zaufaniu i formacji głębokich przekonań religijnych. Przekonania te miały być wypracowywane przez równomierne kształtowanie umysłu i woli z redukcją natomiast czynnika uczuciowego, któremu zresztą w swej filozoficznej koncepcji człowieka przypisywał, zgodnie z romantyzmem, bardzo wysoką rangę.

Wśród pism Semenenki wiele pozostało w rękopisach, względnie ukazały się dopiero po jego śmierci. Pozostawił też po sobie olbrzymią korespondencję i niezwykle interesujący „Dziennik".

*

Pragnąc mówić w sposób sensowny o osobie ojca Piotra Semenenki, wybitnego leadera odrodzenia katolicyzmu polskiego w wieku XIX, należy przede wszystkim widzieć tę postać w jej „uwikłaniu" w niezmierną ilość wydarzeń, spraw i kwestii, związanych z ówczesnym życiem Kościoła, i to nie tylko w skali polskiej (emigracji i kraju) ale i europejskiej. Naturalnie, wyłania się tu problem wyboru zagadnień i oceny ich wagi dla charakterystyki ojca Piotra i jego działalności. Najbliższym kontekstem omawianej postaci wydaje się być zgromadzenie zmartwychwstańców, rozpatrywane od momentu uformowania się pierwszego zalążka. Dlatego też tej kongregacji i osobie jej „pierwszego założyciela" — Bogdana Jańskiego poświęcono tutaj stosunkowo dużo miejsca. Nasuwa się jednak pewne uwaga. Postać Semenenki, „wszechobecna" w życiu kongregacji i z różnych względów niezwykle „efektowna", ciąży tu nad obrazem całego zgromadzenia, zakrywając ciekawe indywidualności, inicjatywy i wielki wkład innych braci w dzieło zmartwychwstańców oraz związanych z nimi kręgów katolickich.

Mówiąc o niezwykle bogatej osobowości Semenenki podkreśliliśmy przede wszystkim te elementy, które wywarły istotny wpływ na jego dzieło — zakonne i intelektualne. Wchodząc głębiej zetknęlibyśmy się z dziedziną niezwykle trudną i skomplikowaną — cechami psychicznymi, uwydatniającymi się w bezpośrednich, a jakże licznych kontaktach z ludźmi, przede wszystkim zaś ze sprawą kierownictwa duchowego i szczegółowych aspektów kwestii „rządu dusz". Sprawa oceny Semenenki z tego punktu widzenia leży już poza zakresem niniejszego szkicu.

Ewa Jabłońska-Deptuła

Ks. ADAM BONIECKI

BRAT ALBERT

(NOTATKI)

Jak pisać o Bracie Albercie?... Gdy w krakowskim KIKu mówił o nim Tadeusz Żychiewicz, obecna na sali starsza pani protestowała przeciw niektórym szczegółom powołując się na autopsję („rozmawiałam z Bratem Albertem i widziałam, że wcale wszy nie chodziły po jego habicie...). Żyją ci, którzy go znali (umarł w 1916 roku) a inni? Chyba wszystkiego od świadków naocznych i biografów się dowiedzieli, czego tylko dowiedzieć się można.

Z tym poczuciem wsiadam do taksówki (wybaczcie rozrzutność, mam złamaną nogę, chodzę o kulach) i proszę o zawiezienie mnie na Krakowską, do Braci Albertynów. Okazuje się, że... szofer nie wie. Nic nie wie, nie słyszał, nie zna, nie wie gdzie. Więc to, co niżej, jemu dedykuję, może i tym, którzy nie wiedzą albo zapomnieli. Żeby dowiedzieli się chociaż trochę. Tym się też tłumaczę, że piszę, choć tyle już o nim napisano.

Przełożony domu albertynów na Krakowskiej pokazał mi siedem pokaźnych tomów oprawnych w płótno. Zawierają odbitki fotograficzne artykułów o Bracie Albercie. Gdyby nie to, że zbierania zaprzestano już w pierwszych latach powojennych, byłby z pewnością już i tom ósmy. W gablocie leżą książki o nim m. in. dwie znakomite księdza Konstantego Michalskiego, mała szara książeczka ks. Lewandowskiego, przyjaciela i spowiednika; *Duchowość Brata Alberta* — o. Bernarda karmelity, Marii Winowskiej *Frère Albert, ou la face aux outrages* po francusku i w polskim powielaczowym wydaniu; odbitka ze „Znaku" 1963 z artykułem Anny Morawskiej *Polski prekursor odnowy* i in.

A teraz jeszcze „Nasza Przeszłość" (Studia z dziejów kościoła i kultury katolickiej w Polsce wydawane pod redakcją ks. Alfonsa Schletza) w tomie XXI (z 1965 r.) daje czytelnikowi zbiór pism Brata Alberta. „Przemówi w tym zbiorze po raz pierwszy — pisze we wstępie ks. Schletz — Adam Chmielowski — artysta i Brat Albert, tercjarz, założyciel, ojciec nędzarzy i wydziedziczonych, człowiek o głębokim życiu wewnętrznym". Tom ma ponad 200 str. Ciekawa to lektura. Po wstępie i schemacie biograficznym, który

niesłychanie pomaga w zorientowaniu się wśród listów, następuje korespondencja z instytucjami i osobami świeckimi. I tak na początku podanie do członków Komitetu Francusko-Polskiego w Paryżu: „...Panowie, walczyłem o niepodległość mojej ojczyzny pod rozkazami i w oddziale pułkownika Chmielewskiego. Dnia 1 października 1863 roku zostałem ciężko ranny pod Mełchowem, gdzie straciłem nogę... Znalazłem się obecnie bez środków..." Sprawdzam daty. Chmielowski miał wtedy 19 lat. Dalej listy do Lucjana Siemieńskiego. Chmielowski — młody malarz pisze do swego mecenasa długie listy o sztuce, filozofii i życiu. Pisze trochę i o sobie. Czasem użala się, że nie może chodzić, że proteza zła, że tęskni do Krakowa, do miłej atmosfery i świetnych cygar w domu Siemieńskich. Najwięcej miejsca w listach zajmuje sztuka — jego wielka miłość. Wśród inych listów zwraca uwagę dowcipny, długi, zabawnie ilustrowany list do kuzynek.

Gdzieś od strony 70 kończą się długie listy. Dotąd jeden zajmował kilka stron druku, teraz na stronie niemal z reguły mieści się kilka. Odtąd też podpisywane są „Br. Albert III-go Zakonu ś-go Fr.", albo „Albert, sługa w Chr. Panu najniższy". Daty od 1886. Zarządzenia, rady, kierownictwo duchowe.

Nieraz wiadomość bardziej osobista jak np., że „będę się do was starał przyjechać, ale bardzo bieduję ze zdrowiem"...

Dalej pisma urzędowe, umowy z zarządem miasta, jedyne w swoim rodzaju. Notatki z rekolekcji, projekt reguły, którego oryginał pokazali mi kiedyś albertyni, spisany przez autora na małych, przybrudzonych arkusikach, nerwowym, nieczytelnym pismem, tekst z dużym marginesem i na marginesie uwagi...

Dziwna lektura. Zamykając tom czytelnik czuje się jak posiadacz kamyczków, z których niemal że można zrekonstruować obraz ale mozaika zostaje niezupełna. Kamyczków brak.

Jest ich jednak dość, by zaniepokoić, by zmusić do szukania odpowiedzi na pytanie: jaki on był? Kim był ten, który na swój sposób uratował honor Ewangelii?

*

Siostra Starsza (czyli Generalna Przełożona) albertynek przyszła do rozmównicy w towarzystwie swej zastępczyni oraz sędziwej Siostry Heleny. Na tę ostatnią mówi się tu Matka — bo pamięta dobrze Brata Alberta i tamte czasy, długo też rządziła zgromadzeniem.

Przygotowałem kilka pytań, lecz przypomniałem sobie, że w zbiorze wydanych listów Brata Alberta są chyba także pisane do Siostry Heleny.

Potwierdza, są dwa. I zaczynamy rozmawiać o listach.

— A czy nie zachowały się listy pisane do Brata Alberta, te, na które on odpowiada w tych opublikowanych?

Matka śmieje się i zaprzecza: — Skądże, on niczego nie przechowywał. W celi miał tylko konieczne sprzęty. Wszystkie dokumenty nosił przy sobie w torbie skórzanej, zawieszonej na szyi, żeby ręce były wolne do trzymania laski.

No dobrze, a Matka nie dostała więcej listów?

I znów podobne wyjaśnienie, że jeśli zupełne, dosłowne, franciszkańskie ubóstwo, to nie gromadzenie listów i pamiątek.

Tymczasem siostra wikaria, która przed chwilą wyszła, wraca niosąc barwny i bardzo oryginalny obrazek malowany na szkle. To jeszcze miał Tatuś w celi (Siostry tak mówią o Bracie Albercie) — To jest święty Makary (czy Makryn — już sam nie wiem) — stojący na wielorybie wśród wzburzonych fal.

Bardzo ten obrazek lubił.

Proszę Matkę Helenę, by opowiedziała o Bracie Albercie, tak jak go pamięta, i stopniowo w słonecznej rozmównicy o drewnianych ścianach pojawia się żywa postać barczystego mężczyzny w szarym habicie, z brodą, w binoklach na nosie (Matka Helena mówi „cwikier"), z laską w ręku. Tak, chodził z trudem. Zamiast protezy z racji ubóstwa używał sztaby żelaznej.

Czasem przewracał się. Raz widziałam — opowiada Matka — jak idąc przez refektarz upadł, kiedyś spadł ze stromych schodów. Musiało się to zdarzać częściej.

Chętnie opierał się na ramieniu któregoś z braci. (Słuchając tego, spoglądam na swoje kule, tymczasowe, tylko na 3 miesiące — ale i one pomagają zrozumieć, czym może być kusztykanie o lasce, bez nogi, jakimi zasadzkami czyhają schody, fałdy chodnika przykrywającego podłogę, śliskie posadzki wilgotne po umyciu, jak bolą od lasek ręce, na których trzeba utrzymywać cały ciężar ciała).

I wspomnienie z lektury listów: ten człowiek wciąż jeździł, od jednego przytuliska do drugiego, i to do końca życia.

Najbardziej utkwił mi w pamięci — mówi Siostra Helena — obraz Brata Alberta śpiewającego hymn *Ave Maris Stella*. Bardzo lubił ten hymn. To było naprawdę coś niezwykłego. Już nie chodzi o to, że miał potężny głos i świetnie śpiewał, ale to był obraz człowieka w zachwyceniu. On rzeczywiście zapominał w takich chwilach o świecie.

To jak na Matkę Helenę, bardzo dużo powiedziane. Zauważyłem, że nie lubi wzniosłych słów i zwrotów, zbyt wiele widziała, zbyt wiele wie o życiu, To chroni przed egzaltacją. Mówi rzeczowo, to co pamięta. O nadzwyczajnościach raczej niechętnie, z rezerwą,

z dopuszczeniem innego, zwyczajniejszego tłumaczenia. Tak opowiada np. o powiedzeniach Brata Alberta, które można uznać za przepowiednie przyszłości.

Rozmawiamy o pracy zakonu. O pracy wtedy na samym początku. Pytam, czy Matka nie miała czasem chęci uciec? Opowiada, jak po dwóch latach nowicjatu w Zakopanem przyjechała, by stanąć do pracy w przytulisku i jak dochodząc z dworca do przytuliska zobaczyła siedzące przed nim na schodach odrażające kobiety, wybierające z ubrania wszy. To było ponad siły. Ale została.

I znów wracamy do Brata Alberta: czy on rzeczywiście nie miał zamiaru zakładać zgromadzenia?

Matka potwierdza, że początkowo takiego zamiaru nie miał i wspomina, jak kiedyś zauważyła go w kaplicy na Krakowskiej. Siedział w tyle, w kącie za fisharmonią, i patrzył na wchodzące do kaplicy siostry. Były jakieś rekolekcje. Siostry szły i szły a Brat Albert kiwał głową i mruczał do siebie słowa zdziwienia, że ich tyle. Co je tu właściwie sprowadzać może?...

Pytam, czy naprawdę Brat Albert miał zwyczaj używać określenia „dobry jak chleb"? Zakonnica potwierdza i przypomina, że już w jednym z listów do rodziny, jeszcze jako świecki użył tego zwrotu na określenie kogoś. „Być dobrym jak chleb, z którego każdy może sobie ukroić". On był naprawdę taki. Dobroć i ubóstwo — to chyba główne cechy zewnętrzne Brata Alberta. Mówił nieraz do sióstr i braci konferencje. Siostra Helena szczególnie żywo pamięta to co mówił im w czasie obłóczyn. Powiedział wtedy: „Kto chce iść za mną, niech zaprze samego siebie, weźmie swój krzyż i naśladuje mnie". To zapamiętałam, powiada siostra Helena, a ja się dziwię, bo to przecież po prostu bardzo znany cytat z Ewangelii. Dochodzę jednak do wniosku, że widocznie nie każdy może wszystko z Ewangelii z równą siłą mówić.

Pytam jeszcze o sprawy, które sobie wcześniej wynotowałem w notesie. Więc kontemplacja i powiązanie z szkołą ascetyczną karmelitańską. Siostra Starsza, mówi o *Naukach i ostrożnościach duchownych dla osób zakonnych* św. Jana od Krzyża, które Brat Albert przetłumaczył z francuskiego, nieco skrócił i wydał specjalnie dla swoich zakonników: Stale na tym opieramy naszą ascezę.

...„Pierwsza polega na tym, żeby mieć jednakową życzliwość a zarazem i zapomnienie jednakie dla wszystkich, (...) nie kochaj jednej osoby nad drugą.

...Druga ostrożność, którą zachować masz przeciw światu, dotyczy dóbr ziemskich (...) trzeba umartwić nadmiar pożądania dóbr ziemskich nie troszczyć się o nic zgoła, ani o pokarm, ani o odzież, ani o zdrowie, ani o dzień jutrzejszy.

Trzecia (...) niech cię nigdy nie dziwi ani nie gorszy to, co mógłbyś zobaczyć lub usłyszeć..."

Dalsze ostrożności odnoszą się do posłuszeństwa i umartwienia miłości własnej. Wśród nich jedna jest szczególnie znamienna: „Żadnej czynności, którą masz wykonać, nie opuszczaj nigdy dla wstrętu, jaki ona budzi w tobie. Nie wykonuj nigdy żadnej z nich dla zadowolenia, jaką czynność ta mogłaby ci sprawić, jeśli nie obowiązuje cię na równi z tymi czynnościami, które ci się nie podobają..."

Zakonnice — tłumaczy Siostra Starsza — dążą do łączenia życia kontemplacyjnego z pracą. Naszą klauzurą jest środowisko biednych.

Słucham tego wszystkiego i przypominam sobie, jak w rozmowie o świetnym rozwoju albertynek, ktoś przyczynę tego rozwoju wskazał jednym zdaniem: prowadzą życie kontemplacyjne.

Rozwój? — tak, jest ich obecnie ponad 600, nowicjat wciąż pełny, 52 domy. Co robią? — oczywiście takich przytulisk jak w czasach Brata Alberta nie prowadzą. Dostosowawszy się do obecnych potrzeb pracują w państwowych domach opieki, w zakładach dla nieuleczalnie chorych, dla niewidomych, dla starców. Wiele sióstr jest dyplomowanymi pielęgniarkami.

Wciąż przychodzi wiele kandydatek. Głównie z miejscowości, gdzie pracują siostry, więc chyba złudzeń nie mają, na jaką idą służbę. Są wśród nich i z wyższym wykształceniem, są i ze średnim. Co je pociąga? Mówią, że rzucająca się w oczy miłość, jaka panuje wśród sióstr, i zupełność służby, na jaką idą.

Jeszcze pytanie dotyczące ubóstwa. Czy dziś udaje się nadal je zachować tak, jak wyobrażał sobie Brat Albert? Przecież już wtedy jego idea ubóstwa była tak krańcowa, że nawet nie opracował do końca reguły zgromadzeń, bo dowiedział się, że Stolica Apostolska nie zatwierdza zakonów zupełnie pozbawionych stałej bazy materialnej.

Siostra Starsza stanowczo twierdzi, że Zgromadzenia trzymają się ściśle woli założyciela i franciszkańskiego ducha. Nie mają nic na własność. Nawet słynna pustelnia na Kalatówkach budowana pod kierunkiem Brata Alberta (Siostra Helena opowiada, jak kiedyś przyjechał i stwierdziwszy, że bracia dorobili jakieś fikuśne gzymsy, szalenie się zdenerwował i gzymsy kazał wyrzucić) nie jest też własnością sióstr. Gdy w 1965 roku wygasła umowa dzierżawna, została ona znów odnowiona. Siostry płacą symboliczną złotówkę (ściśle 10 zł) jako czynsz dzierżawny.

Siostry mieszkają we wspólnych dormitoriach podzielonych na cele płóciennymi przegrodami, śpią na twardych tapczanach z desek, noszą grube habity własnoręcznie tkane.

Proszę jeszcze Matkę Helenę, żeby opowiedziała o śmierci Brata Alberta, przy której była obecna. Więc opowiada, jak wyniszczony przez raka żołądka przywlókł się z Zakopanego do Krakowa, jak z dworca dojechał na Krakowską tramwajem, jak leżał potem nieprzytomny z bólu, a gdy oprzytomniawszy zauważył, że twardy tapczan zamieniono na wygodne łóżko, błagał o zwrot tapczana z desek i jak potem, gdy okazało się, że wynosząc na strych stare wyro, bracia odtrącili spróchniałe nogi, podstawiono na ich miejsce pakę z węglem. Siostra Helena zauważyła jakim wzrokiem na tę pakę popatrzył arcybiskup Sapieha, który przyszedł odwiedzić konającego.

Brat Albert z bólu tracił przytomność i strasznie jęczał. Gdy na chwilę się ocknął, acybiskup zapytał: — boli Brata bardzo?

— ce, nie, nie boli.

— to czego Brat tak jęczy?

— to z wrażenia Ekscelencjo i ze strachu.

Opowiada Siostra Helena szczegóły znane z opisów, jak umierający błogosławił, jak ofuknął ich, że płaczą, jak kazał *Te Deum* odmawiać. Ostatnie słowa umierającego — gdy ktoś podał mu jeszcze pić, były — „teraz mi nic nie trzeba..."

Siostra Helena ma łzy w oczach. Dopiero wtedy zrozumiałyśmy — mówi — kto to był. Dotąd było wszystko takie normalne. Był Brat Albert, szło się do Brata Alberta, on przychodził, kosztował zupę gotowaną dla biedaków, pocieszył, czasem się zirytował, rozweselił na rekreacji...

A teraz... mieliśmy poczucie, że ziemia się przed nami rozstąpiła.

Ale on kazał *Te Deum* odmawiać.

A po Krakowie szła wieść, że umarł święty.

*

„Święty", „świetlana postać", „najpiękniejszy człowiek naszych czasów"... jakże łatwo zapomina się o realiach.

A realia były takie:

Ks. Lewandowski, przyjaciel i spowiednik Brata Alberta, spisał to, co mu Brat Albert opowiadał o ogrzewalni. Nie widział tego sam, do ogrzewalni (miejskich domów noclegowych dla biedoty) nie wypadało chodzić duchownym. „Była to zniszczona budowla, bez ogrodzenia, w której wnętrzu była tylko jedna, wielka, zaniedbana sala bez podłogi, za to pełna śmiecia, błota, brudu i robactwa wszelkiego, które się roiło jakby w mrowisku.

Było tam stłoczonych koło dwustu osób, różnego wieku, zdrowi z chorymi, uczciwi wraz z pijakami lub złodziejami, były i podrostki, chłopcy mali i dzieci. Pod zgniłą ścianą była jedna czy druga ława, na której siedziały złe, mocarne jednostki, co tamże

rej wodziły pijąc i w karty grając, pod ławami zaś leżeli starzy i chorzy na próżno wołając o pomoc. Przez całą salę przebiegała rura z sąsiedniego małego przedsionka, gdzie stał piec w którym stróż miejski miał obowiązek w razie zimna raz na dzień napalić. Pod tą rurą ogrzaną kłębiły się ciała uliczników krakowskich i dzieci. Ze stosów mokrego ubrania sypało się jak pył różne robactwo na śpiących chłopców, których twarze przez nie pokąsane wyglądały jakby ospą zeszpecone. Nieznośny przy tym zaduch i trujące powietrze tamowało oddech. Nowi ciągle nadchodzący przybysze powiększali nieznośną ciżbę, a co najgorsze, że właśnie niegodziwcy stali się panami ogrzewalni, którym inni opłacać się musieli...

Gorsze jeszcze stosunki panowały w ogrzewalni dla bezdomnych kobiet, w wynajętym na ten cel domu przy ulicy Skawińskiej."

Chmielowski odkrywszy to dno nędzy, wyciągnął z Ewangelii wnioski do końca. Był ostatecznie tylko artystą, mógł powiedzieć to, co powiedzieli panowie z towarzystwa dobroczynnego, z którymi zaszedł pierwszy raz do ogrzewalni: to przekracza nasze możliwości. Trudno...

Chmielowski zmienił strój świecki na habit tercjarski — celowo tak nędzny, że nie raził na tle nędzy i zamieszkał w ogrzewalni. Fakt. A później powstał ten oto przedziwny dokument (podaję tekst z nieznacznymi skrótami):

Umowa z gminą m. Krakowa 1 listopada 1888 roku.

Brat Albert III zakonu S. Franciszka zobowiązuje się:

być dzień i noc w lokalu ogrzewalni miejskiej, sam lub jeden z jego towarzyszy — starać się o zaspokojenie głodu tych, którzy nie mogą zapracować sami, przynajmniej raz na dzień dać ciepłą strawę — wyszukać pracę dla ubogich, którzy do pracy są zdolni.
— Starać się o okrycie dla ubogich — kwestować i do tego celu kupić konia i wózek,
— mieć nadzór nad zdrowiem, ochędóstwem ciała i odzieży ubogich oraz utrzymaniem porządku w ogrzewalni,
— urządzić kuchnię z naczyniem do gotowania na 100 osób,
— dostarczyć węgla i nafty do ogrzewania i oświetlenia,
— opiekować się inwentarzem i zwrócić go gminie miasta Krakowa w wypadku rozwiązania umowy,
— zaprowadzić stały nadzór kobiecy nad ogrzewalnią dla kobiet,

Z punktu drugiego umowy wynika, że gmina miasta Krakowa a — odda Bratu Albertowi pod zarząd izbę ogrzewalni wraz ze stancją i schowkiem do izby przyległym,

b — uprosi Pana Prezydenta o udzielenie pozwolenia Bratu Albertowi i jego towarzyszom kwestowania w godzinach popołudniowych, kolejno w rozmaitych dzielnicach,
c — wykonywać będzie nad czynnościami Brata Alberta i jego towarzyszów kontrolę za pośrednictwem osób do tego z sekcji V Rady Miasta delegowanych.

Punkt 3 umowy brzmi wreszcie tak:

Brat Albert zrzeka się imieniem własnym i swoich towarzyszy wszelkiego wynagrodzenia ze strony gminy miasta Krakowa za swoje czynności i nie ma prawa żądać od gminy pod jakimkolwiek tytułem nad to, co w umowie jest podane.

Punkt 4, określa, że umowa zawarta jest na czas nieograniczony z prawem wzajemnego wypowiedzenia w terminie 1 miesiąca.

Podpisał w imieniu gminy Prezydent Szlachtowski, Brat Albert III-go zakonu S. Franciszka Adam Chmielowski i świadkowie L. Turnau i K. Kowalski.

Fragmenty innych dokumentów. W nich Brat Albert wykłada swoje koncepcje, i informuje społeczeństwo o działalności zakonów.
1889 — do kardynała Albina Dunajewskiego:

„Potrzeba otwartych każdemu domów miłosierdzia i zarobkowych, które by też dawały ratunek natychmiastowy albo pomoc łącznie z zarobkiem dla mogących pracować jest najpowszechniej stwierdzona, dyskutowanym tylko bywa, jaki system schronisk jest stosowniejszy, dyskutowana jest też kwestia funduszów, w moim zaś umyśle ważniejsze przed inymi staje się pytanie, kto może takimi domami kierować i w nich posługiwać, gdyż codzienne doświadczenie uczy, że od wyboru osób do posługi, cały pożytek miłosiernego dzieła zależy. Mniemam więc, że tylko katolicki zakon, którego członkowie posiadaliby odpowiednie uzdolnienia — a z czysto nadnaturalnych pobudek przez śluby zakonne wyrzekli się wszystkiego co ziemskie, że tacy wyłącznie stanowiliby dostateczną siłę do tak ciężkiego, społecznego zadania. Mniemam nadto, że o ile udałoby im się zorganizować pracę własną i cudzą, stanowiliby pewien kapitał ekonomiczny, a przez to mogliby wystarczać swoim potrzebom. Za błogosławieństwem to Księcia Biskupa i pod Jego protekcją rozpoczęliśmy rok temu naszą organizację zakonną, której pokutne życie stanowi zadanie przy pracy i czynnym miłosierdziu.

Stałych funduszów nie pragniemy, ani moglibyśmy je przyjąć — jesteśmy franciszkanie zakonni, mamy więc żyć ubogo z pracy i z jałmużny o ile praca by nam nie wystarczała z powodów od

nas niezależnych, bo taka jest w tej rzeczy wyraźna wola naszego Świętego Ustawodawcy".

„Fragmenty ze sprawozdania Braci III Zakonu ś. Franciszka z ich rocznej posługi na Kazimierzu za r. 1889" — (druk ulotny — pierwszy rok ogrzewalni).

„...Bez ogrzewalni liczba chorób byłaby o wiele większą między ubóstwem najniższej kategorii, niepodobna by też było inaczej zabezpieczyć ubogich od wypadków śmierci przez zamarznięcie w ostrej porze zimy, ani uniknąć wielu nieporządków z tego wynikłych, że znaczna liczba ludzi miałaby noc przepędzać na ulicy...

...Miewało nocny przytułek, w miesiącach zimowych w ogrzewalni męskiej, codziennie najwięcej 210 osób, najmniej 150, w miesiącach letnich 50—70, w jesieni 70—130. Na dzień większość tych ubogich szła na miasto dla zarobku, zostawało w przytułku 50—70 osób w zimie, 20—30 w jesieni, 10—20 w lecie.

Ogół ludzi, o których mowa, stanowią ubodzy zarobnicy, których zarobek bardzo niedostateczny i nierówny nie wystarcza szczególnie w zimie na odzienie i mieszkanie.

...Nałogowych pijaków jest między tymi ludźmi zaledwie kilkunastu, tyluż fachowych żebraków i tyluż nałogowych młodych próżniaków, szukających łatwego kawałka chleba. Większość w ogólnej liczbie jest ludzi młodych albo w średnim wieku zdolnych do pracy, zaledwie kilkunastu starców, tyluż wyrostków i dzieci.

...Noclegowanie w zimie było w najwyższym stopniu niewygodne z powodu szczupłości miejsca, przy większym napływie ubogich, niektórzy stojąc noc przepędzali.

...Wszyscy noclegujący dostawali o godzinie 6-tej ranny posiłek: miskę zupy, jaką dla wojska przyrządzają z małym kawałkiem chleba, w południe 40 do 50 porcji obiadów rozdawano i nieco więcej wieczerzy. W święta katolickie większą ilość porcji rozdawano, także podczas świąt żydowskich z powodu wielkiego braku zarobków. Od kwietnia żywność dostawali tylko niedołężni, słabi i nie mający chwilowo zarobku. Ogółem rozdano w przybliżeniu 50 000 porcji śniadań, obiadów i wieczerzy, obuwia do 150 par, bieliznę, ubranie.

Reperowano buty, pracujący ubodzy dostawali żywność i 15 ct. od pary butów.

...Ponieważ między tutejszymi zakładami dobroczynnymi nie ma żadnego, który by udzielał doraźniej pomocy w wypadkach nagłych nędzy, znaczna ilość osób różnego wieku i kondycji ucieka się do nas o poratowanie. Staraliśmy się wedle naszego przemożenia i tych wspomagać, dopóki ich stosunki się nie poprawiły, niektórych umieściliśmy w kuchni, innych w naszym zakonnym mieszkaniu, jeżeli to było możliwe ze względu na ich osoby.

Otrzymaliśmy też niejakie większe jałmużny poza zwykłą kwestą, od p. Adamowej hr. Potockiej..., od p. Augustowej hr. Potockiej..., od p. Konstantowej hr. Branickiej..., od p. Konstantego hr. Przeździeckiego. Odwar z gotowania wędlin, udzielany nam łaskawie przez p. Armółowicza, był wielką w gospodarstwie pomocą. Mamy wreszcie wyrazić podziękowanie paniom przekupkom ze Szczepańskiego placu, które choć same niebogate, udzielały nam z wielką życzliwością jarzyn.

Cyfry naszych rocznych dochodów w zestawieniu z rozchodem dają deficyt 650 zł r., stopniowo powstały w postaci długów i niezapłaconych rachunków za dostawy.

Zbyt dotkliwie czuć się daje brak pracy zarobkowej, którą koniecznie w domu zorganizować wypada, ażeby, o ile tylko można, usunąć jałmużnę darmo daną mogącym pracować. Dążenie do tego jest nam już teraz do pewnego stopnia umożliwione".

„Zawiadomienie o obłóczynach sióstr" (druk: „Nowa Reforma" 1. II. 1891. „Czas" 4. II. 1891 r.) „...Z dniem dzisiejszym Siostry rozpoczynają kwestować po ulicach miasta...

...Bracia Tercjarze zaprzestają odtąd kwesty miejskiej, rozpoczęli fabrykować meble gięte, która to fabryka — jak się spodziewają — zajmie wszystkich tych ubogich i ubogie obydwóch schronisk, którzy są bez zajęcia a do pracy zarobkowej są zdolni".

„Schroniska ubogich obsługiwane przez Braci i Siostry III-go Zakonu ś. Franciszka" (druk ulotny, 1892).

„Potrzeba, owszem, konieczność, szczególniej po większych miastach, każdemu ubogiemu otwartych schronisk, jest dziś najpowszechniej stwierdzona.

W działalności miłosiernej trzeba stworzyć warunki do wyjścia z nędzy, uszanować inicjatywę i wolność osobistą, jako rzeczy człowiekowi najdroższe.

Posługa zatem Braci i Sióstr III-go zakonu ś. Franciszka ma w najbliższym celu ratunek natychmiastowy każdego ubogiego w ostatecznych jego potrzebach — w dalszym celu ma poprawę stanu materialnego i moralnego najniższego proletariatu, mianowicie niedołężnych żebraków, włóczęgów, wyrobników bez zajęcia etc.

Stosownie do tego celu bracia i siostry, jako gospodarze i robotnicy w schroniskach, postawieni są w bezpośredniej styczności z ubogimi, żeby mogli poznać ich szczególne potrzeby — zarazem przez codzienne z ubogimi stosunki, wpływać na nich dodatnio.

Każdy ubogi, który się przedstawi, znajduje zimą i latem przytułek, głodny i obdarty strawę względnie zapomogę w odzieży, głodny bez zajęcia do pracy zdolny, pracę zarobkową w ułatwionych warunkach. Zainstalowano po temu fabrykę mebli giętych,

wyrób słomianek, domową piekarnię, szwalnię i warsztat szewski na domowe potrzeby."

Tu następuje wyliczenie okazanych usług oraz zestawienie wyraźnie wskazujące na spadek przestępczości w Krakowie od czasu założenia schronisk.

Fragmenty listów do braci.

„Nie podzielam Brata bojaźni o utratę tej ofiary, boć pewnie, wprawdzie przez dobrych ludzi, ale sam Pan Bóg żywi nas dotąd i przeżywi nadal, jeżeli taka Jego wola, a kto wie czy nie jest lepiej, że mamy mniej, niż gdybyśmy mieli mieć więcej i z większą łatwością, nie umiałbym na to pytanie odpowiedzieć" (1905).

Z innego listu.

„...To stara bieda, że Brat jest zanadto drobiazgowy, chciałby mieć dom swój jak zegarek uregulowany i fundusze itd. ograniczoną liczbę ubogich etc., ale taką drogą idąc można oburzyć na siebie ludzi i miasto, a co gorzej i z Sokala się wynosić, bo dom przecie jest ubogich i Pana Jezusa, którego bezwzględnym postępowaniem z ubogimi można obrazić. Więc każdego biedaka, co pode drzwi przyjdzie u Braci czy u Sióstr trzeba przyjąć na dłużej czy na krócej i dać co można, choćby przez to i trochę biedować albo reszcie obroku ująć. Także w Powiecie można wypraszać, ale ta Brata stanowczość wcale mi się nie podoba" (1913).

„Najmilszy Bracie Bernardzie.

Pozwoliłem Braciom na handel (że nie można kwestować) ale wyłącznie na ubogich. Niech Brat o tym pamięta, każdemu głodnemu dać jeść, bezdomnemu miejsce, a nagiemu odzież. Jak nie można dużo, to mało, inaczej nie ma przytuliska. Niech się brat rozwesela i wszystko zdaje na Opatrzność Boską".

Do Brata Serafina w Zakopanem:

„Nie wolno Bratu żadnego księdza przyjmować, szczególnie za opłatą. Z domu zakonnego robi się tym sposobem pensjonat. W razie propozycji proszę do mnie pisać o pozwolenie, inaczej nie. Chyba w nagłym wypadku, na parę dni, bezpłatnie, jeżeli ksiądz znajomy. Od czegóż Księżówka?"

Jeszcze z innego listu:

„Złotych zębów nie wolno Braciom ani Siostrom nosić, bo to byłoby dla nas hańbą i zgorszeniem każdego co by widział. Złote zęby noszą tylko bogaci ludzie, ale choć w nędznym samodziale, boso i opasywać się powrozem a w gębie nosić złoto to jest bezwstyd i brak wszelkiej delikatności, albo jakaś bezgraniczna ciemnota i głupota. A trzeba też wiedzieć, że fundusze, które mamy w ręku nie są nasze, ale należą do ubogich i dla nich są nam dane, my zaś tymi pieniędzmi administrujemy.

Na żadne kasy poboczne nie pozwalam, choćby w tym była jakaś wygoda...

Podobno ma Brat 6 koni, na cóż to?

P. S. A niech też Brat o tym pamięta, że przytulisko powinno przyjmować każdego w ostatniej nędzy, a gmina daje duże stosunkowo subwencje, więc trzeba uważać, żebyśmy nie stracili tego, cośmy przez tamte lata zarobili przed Bogiem i przed ludźmi, co by niechybnie się stało, gdybyśmy tylko płatnych przyjmowali".

*

Z „Projektu Konstytucji Zgromadzenia Braci Albertynów":

„mają zachować Regułę zakonu św. Franciszka.

O celu Zgromadzenia:

A mają też bracia służyć najuboższym upatrując w nich Chrystusa Pana ubogiego, który powiedział: coście uczynili jednemu z tych najmniejszych mnieście uczynili.

O służeniu ubogim:

Ta posługa ubogim polega na tym, żeby każdego z nich, który się przedstawi, do domu przyjąć i wedle możności w potrzebach doczesnych wspomagać, zajmować też pracą tych, którzy są do pracy zdolni, pouczać prawd wiary, nakłaniać do modlitwy...

O przyjęciu postulatów, nowicjacie i profesji:

Bezpośrednio przed rozpoczęciem nowicjatu niech im powiedzą słowo świętej Ewangelii, żeby poszli i sprzedali wszystko swoje i to niech się starają ubogim rozdać, czego, gdyby uczynić nie mogli, dosyć im na dobrej woli, a niech się strzegą bracia i ich przełożeni, ażeby się nie pieczołowali o rzeczy doczesne".

Dopiski na marginesie:

„Jak zrobić z rozdaniem pieniędzy.

...A wszyscy bracia podłymi szatami z samodziału mają się odziewać i mogą je łatać suknem ze starych tunik i innymi łatami z błogosławieństwem Bożym".

*

Gierymski powiedział o Bracie Albercie: „Nieszczęściem tego człowieka było, że chciał łączyć w jedno teorię z praktyką, życie naginać do potrzeb poetycznych, że żądał od siebie więcej niż natura dała człowiekowi, niż mu dać mogła".

Może w tym, co Gierymski nazwał „nieszczęściem" a co ks. Michalski przetłumaczył na „wielkość i heroizm", jest zawarta tajemnica tego człowieka. Tajemnica doczytania Ewangelii, bez opuszczeń i złagodzeń do końca.

Chciał łączyć w jedno teorię z praktyką. I nie tylko chciał. Łączył.

Ks. Adam Boniecki

IRENA SŁAWIŃSKA

CHRZEŚCIJAŃSTWO W PRZEMYŚLENIACH NORWIDA

Tytuł cyklu, w który włącza się wypowiedź o Norwidzie, jest tak obowiązujący, że prowokuje do pośpiesznych restrykcyj. By w pełni odpowiedzieć zadaniom, do których tytuł ten zachęca, należałoby przywołać dwa konteksty historyczne. Jakże inaczej bowiem ustalić czyjeś prekursorstwo — bez bliższego ukazania jego epoki i tej przyszłości, która akceptuje nareszcie jego idee?

Punkt dojścia — owa przyszłość Norwida — jest nam dziś znana i bliska, ponieważ jest naszą teraźniejszością: epoką Soboru i zainicjowanej przezeń odnowy. Perspektywa Soboru narzuca się jako naturalna i nieuchronna. Okazuje się zresztą — przy konfrontacji z Norwidem — najzupełniej właściwa. Bliskość tych spraw zwalnia z przypomnień; innego typu konieczność (brak czasu i miejsca, trudność dokonania syntezy) zwolnić też musi z przedstawienia epoki Norwida. Stąd brak tych dwóch kontekstów w wykładzie, skoncentrowanym na przemyśleniach samego poety.

I jeszcze jedna wątpliwość wstępna: dotyczy ona metodologicznego prawa do abstrahowania z wypowiedzi poety dyskursywnych idei i poglądów. Wątpliwość tę rozproszyć wypadnie zapewnieniem, że twórczość Norwida obejmuje zarówno dzieła fikcji literackiej jak memoriały, traktaty poetyckie, rozprawki i listy; że założenia i charakter tej twórczości upoważniają do takiego procederu; że wreszcie nawet w drobnych lirykach, zwłaszcza fraszkach — wiele satyry i polemiki, bezpośrednio odsłaniającej postawę poety. Od dawna przyznano Norwidowi miano myśliciela — i to myśliciela katolickiego, którego ortodoksyjności żaden poważny badacz nie kwestionuje. Wielokrotnie określa go tak w ostatniej pracy biograficznej J. W. Gomulicki.

Oczywiście nie wśród filozofów o formacji intelektualnej Hegla czy Hoene-Wrońskiego jego miejsce, lecz wśród poetów-myślicieli,

szerokim spojrzeniem ogarniających całą rzeczywistość współczesną, poetów myślicieli takich jak Mickiewicz czy Krasiński.

Niesposób naturalnie przedstawić ani nawet zasygnalizować całej złożonej problematyki tego prekursorstwa. Wypadnie ograniczyć się do kilku tylko aspektów. Dotyczyć one będą głównie: 1 — koncepcji Kościoła i cywilizacyj chrześcijańskich; 2 — koncepcji człowieka; 3 — podstaw życia religijnego. Wspólnym mianownikiem będą tu kategorie takie jak wolność, tolerancja, godność człowieka, szacunek dla pracy i sztuki, obowiązek myślenia, wyznawstwo. Postawę Norwida można by określić również poprzez szereg negacyj, jako: anty-totalizm, anty-sentymentalizm, anty-faryzeizm, może również anty-fetyszyzm. Do ustawienia tych opozycyj uprawniają liczne sztychy polemiczne poety.

W koncepcji rzeczywistości, implicite w pismach Norwida zawartej czy też explicite ujawnionej — centralne miejsce ma Bóg, nie tylko jako stwórca świata, ale też jako władca historii, obecny w dziejach, w życiu codziennym i w Sakramencie ołtarza. Dzieje cywilizacyj ludzkich to „zguby szukanie", praca nad odzyskaniem stanu pierwotnego, stanu nieskażonego dziecięctwa Bożego, który utraciliśmy przez grzech pierworodny. Punkt wyjścia jest całkowicie doktrynalny; świeża i oryginalna (w sensie norwidowym) wydaje się tu przemyślana konstrukcja, która z przesłanek tych wyciąga wnioski, dotyczące historii, kultury, zadań człowieka.

Niewiele w słowniku Norwida terminów tak wydrwionych jak p o s t ę p. Drwina mierzy tu jednak tylko w jeden z fetyszów epoki, gdzie postęp zidentyfikowany został z rozwojem techniki. Ufa natomiast poeta w wędrówkę świata wzwyż, ku Bogu, na płaszczyźnie społecznej zaś — ku jedności, ku głębokiemu pojednaniu narodów, nawet ku pojednaniu człowieka z „wszelkim zwierzem polnym".

Przypomina bowiem Norwid tę zapomnianą właściwość Prawdy, „iż wszelki żyjątek uczucie jej posiada, jakkolwiek w stopniu odmiennym". „Rozdalenie człowieka i stworzeń" to też skutek grzechu pierworodnego. Gdy dopełni się czas pokuty i ludzkość wróci do swej ojczyzny, odnowi się „przymierze ze zwierzem polnym i ptactwem niebieskim".

Ostatnia z bajek, oparta na tym motywie, za życia Norwida pozostawała w rękopisie. Ogłoszona w 1903 roku, wydała się ciekawa (w międzyczasie ukazały się przecież wstrząsające karty Leona Bloy o cierpieniu zwierząt i ich udziale w skutkach grzechu pierworodnego). Dziś chyba — przeżywszy Teilharda de Chardin — odczytujemy głębiej jej wymowę; kosmogonia, ogarniająca cały wszechświat, jest dla nas zrozumiała i bliska.

Znamienne, że ilekroć mowa o zjednoczeniu narodów i świata, pada termin z-kościelnić, z-kościelnienie. Jest to zupełnie jednoznaczny w swej wymowie wyraz poglądów na rolę Kościoła w świecie, wyraz wiary, że w końcu zrealizuje on ideał: *ut unum sint.*

Ale i samo pojęcie Kościoła rozszerza się poza zakres, przeciętnie w owej epoce temu pojęciu wyznaczany. Przyszły słownik poety dostarczy tu nieodpartych argumentów: pokaże, jakie jest semantyczne pole hasła Kościół w pismach Norwida. Obejmuje to hasło nie tylko hierarchię, i cały lud boży, lecz i wszystkich ludzi dobrej woli, którym „łzy sieroty, łzy kaleki" zabłysnąć mogą „niby chrzest". Cytat pochodzi z wiersza, niosącego hołd bohaterskiej postawie emira Abd-el-Kadera w czasie rzezi chrześcijan w 1860 r. w Syrii. Mahometanin ten według Norwida — wszedł do kościoła przez chrzest miłosierdzia; jest on z Królów Magów trzech ten pierwszy, „co konia swego dosiadł w czas".

„Szanownym katolikom", „papistom petersbursko-wiedeńskim" rzuca Norwid gniewnie w twarz, że chcą oni „kościół w ołtarz wcisnąć i zamknąć — i straż postawić przy grobie". We fraszce tej — najznamienniejsza formuła kościoła:

Gdybyście wiarę mieli, to już dawno
Wiedzielibyście, że glob jest kościołem,
Który ma oną bazylikę sławną
Piotrową niby ołtarzem i stołem...

Fraszka (Petersbursko-wiedeńskim papistom przypisana)

Druga część strofy usuwa ewentualne podejrzenie o panteizm. Rola Rzymu jako stolicy chrześcijaństwa, jako „ziemskiego koturnu Chrystusa", rola władzy „co jest od Chrystusa najwszechmocniejszą potęgą na globie" — określona zostaje zupełnie jednoznacznie. Przekonaniom tym dał zresztą Norwid wyraz swoim zaangażowaniem osobistym w obronie papieża, adresem poetyckim do papieża, projektem żałoby narodowej po jego zgonie itp.

Kościół — i chrześcijaństwo — znalazło się również w kręgu historycznych medytacyj poety, jako czynnik kulturotwórczy, jako przełom w dziejach ludzkości. Problematyka ta skupia uwagę poety przede wszystkim w *Quidamie* i w *Rzeczy o wolności słowa*. Poemat *Quidam* ukazuje ukryty, podskórny zrazu rozwój ziarna gorczycznego-chrześcijaństwa, które rośnie nie przez szafowanie krwią męczenników, ale przez wyznawstwo i „skąpstwo krwi". Do problemu tego jeszcze zresztą wrócimy.

Co Chrystus i chrześcijaństwo przyniosło światu? Nade wszystko

„złotą wolności koronę", „ogromną aurę wolności sumienia". To jeden z przewodnich motywów, z których wyciąga Norwid daleko idące wnioski. Dalej: zespołecznienie, z-kościelnienie („ogół stał się"); objawienie istoty człowieczeństwa i jego godności („nie sama boskość, ludzkość ludziom objawiona"); wreszcie waga każdego dnia i godziny. Tę ostatnią tezę rozwinie Norwid w różnych swych wypowiedziach, w których przeciwstawia patosowi i wykrzyknikom — samo wielkie nagie *serio* dnia powszedniego, samą potoczność i ciąg. Odkrycie to odnosi również do chrześcijaństwa.

Termin chrześcijański pojawia się w słowniku Norwida bardzo często i wchodzi w różne, nieraz nieoczekiwane układy. Układy te, złożenia, zwroty — dostatecznie informują o koncepcji Norwida. Wystarczyło by je przytoczyć, nawet bez komentarza. Czyż nie dostatecznie wymowny jest np. patriotyzm chrześcijański? „Słodycz chrześcijańska nowa", która jest „rzymskiego męstwa" druhem? Czy nie uderza znamienny pluralis: cywilizacje chrześcijańskie, pluralis, który odcina się od monistycznej idei kultury chrześcijańskiej, jak też od identyfikacji tej kultury z jednym tylko historycznym jej typem? Przyszły leksykograf poety wszystko to wydobędzie i rozstrzygnie.

Jeszcze jedną cechę tego słownika warto podkreślić. To niemal zupełna nieobecność terminu: katolicki, przy tak wielkiej częstotliwości takich słów jak chrześcijaństwo czy chrześcijański. Jeszcze jeden dowód na ponadkonfesyjne, uniwersalistyczne myślenie poety. Katolików szanownych i papistów przeciągnął Norwid ironicznie przez zęby.

Uniwersalizm ten poświadczają różne wypowiedzi Norwida: zarówno w sprawie wojny, ochrony rannych, instytucyj międzynarodowych, armii europejskiej jak i ludzkości w ogóle. Gorąco i odważnie — wbrew swoim rodakom i naciskom emigracyjnym — zwalcza Norwid nieoświecony patriotyzm i wszelkie objawy prowincjonalizmu. Nigdzie nie spotykamy samookreślenia w kategoriach Polak-katolik. Swoją ojczyznę określił poeta zgoła inaczej (*Moja Ojczyzna*): to nie „chaty i kwiaty i sioła".

Ojczyzna moja nie stąd wstawa czołem,
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wziąłem
Czynsz płacę światu
Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człekiem.

W tym uniwersalistycznym myśleniu źródło takich zadziwiających opozycyjnych zestawień jak: narodowy (Chrystusowy; Polak) człowiek. Ubolewa bowiem Norwid, że „kwestia chłopów, o którą trzech papieży po sobie idących dopominało się u narodu polskiego — dopiero jako narodowa, a nie jako Chrystusowa podniesioną i rozstrzygniętą jest" (List do M. Zaleskiej, 14. IX. 1862); że „Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku jest karzeł". Tę samą tendencję uniwersalistyczną wyrażają neologizmy z członem wszech-: wszechczłowiek, wszechczłowieczeństwo, wszechbohaterstwo... Pamiętamy też znaną formułę Norwida: „Szlachetny człowiek nie mógłby wyżyć dnia jednego w Ojczyźnie, której szczęście nie byłoby tylko procentem od szczęścia Ludzkości" *(Żeby zapytał kto Jana III).*

Koncepcja człowieka zmierza zawsze do podkreślenia jego wielkości, choć Norwid dostrzega równocześnie i jego „szkarłat królewski" i jego słabość pyłu. Wszystkie poetyckie frazy wyrażają tę dwoistość, zgodnie z doktryną chrześcijańską o synostwie bożym i skutkach grzechu pierworodnego. Przypomnijmy gnomy, rozrzucone po *Kleopatrze:*

— Człowiekiem być to także zacność,
To w dyjademie przejść się pod jarzmem — to więcej
Niż dość..
...Człowiek jest niemowlę
Niewysłowionych rzeczy!!!

Sfinks (we fraszce pod tym tytułem) darowuje życie przechodniowi za taką definicją człowieka:

Człowiek?.. Jest to kapłan bezwiedny
I niedojrzały...

Z tej sytuacji wydziedziczonego króla wynikają wszystkie prawa i obowiązki człowieka: prawa z tytułu „majestatu królewskiego". obrazu Boga w każdym z nas — i obowiązek odzyskania, dopracowania się tej godności. Cała koncepcja człowieka powstała z przemyślenia i akceptacji dogmatu o grzechu pieworodnym i Odkupieniu. Toteż to, co potocznie uchodzi za prawo człowieka np. wolność, Norwid narzuca mu jako święty obowiązek. Granica między prawem i obowiązkiem właściwie znika: pozostaje tylko zespół powinności — to, co nas obowiązuje.

Np. szacunek dla każdego człowieka, nie tylko dla sędziwego starca, ale i niemowlęcia, zupełnie niezależny od rzeczywistych jego osiągnięć, uzasadnia Norwid ideą reprezentacji, „wielce chrze-

ścijańską", gdyż przez nią „cały-człowiek zyskany jest dla społeczeństwa i całe-społeczeństwo dla człowieka". Szacunek dla człowieka zabowiązuje do obiektywnej i wyważonej oceny — Polacy zaś umieją tylko adorować albo bezcześcić. Dwa męczeństwa św. Pawła (w wierszu pod takim tytułem) polegają właśnie na alternacji tych dwóch, równie uwłaczających godności ludzkiej — postaw. Wiemy, jak często upomina się Norwid, by „współczesnym zacnym oddać cześć" z uzasadnieniem religijnym — że to cześć, oddana „Bożej prawicy"; z jakim naciskiem domaga się, by jego rodacy ćwiczyli się w sztuce krytyki, która warunkuje normalne życie społeczne, podobnie jak istnienie opozycji. Opozycję tę — społeczną i polityczną — należałoby nie tylko tolerować, ale skwapliwie podtrzymywać, zabiegać o nią — „albowiem oponent to my sami, uważani z innego punktu widzenia; a z konieczności jest to współdziałacz prawdziwie aktywny" (*Filozofia wojny*).

Jesteśmy do szacunku, krytyki, opozycji w równym stopniu uprawnieni, co i zobowiązani; podobnie rzecz się ma i z walką. Widzi w niej Norwid „ustawę i zasadę" życia: w walce, rozumianej jako konsekwentne dążenie do spełnienia wielkich zadań ogólnych. Stąd stałe skojarzenie walki z pracą i heroizmem. Oddajmy zresztą głos poecie: „Umieć walczyć znaczy to umieć przyjąć i praktykować heroizm we wszystkich warunkach i na wszystkich stopniach pracy społecznej".

Zacytowane wypowiedzi odcinają Norwida od wszelkich kwietystycznych postaw i tłumaczą zarówno polemiczne akcenty jego poezji jak i publicystyczne memoriały i noty. Stąd protest przeciw każdej krzywdzie, po tej czy tamtej stronie oceanu; zaangażowanie zarówno w sprawę powstania, jak i w obronę prześladowanych Murzynów.

Obowiązek walki idzie w parze z obowiązkiem wolności: uzasadniają się nawzajem. W tezach tych wyzywa Norwid śmiało zarówno „nieoświecony konserwatyzm" tradycjonalistów, oparty na biernej obediencji — jak i fetyszyzm czcicieli postępu. Zobowiązanie do wolności wyjaśnione jest zrazu w poemacie *Niewola*, potem zaś — w sposób nierównie głębszy — w *Rzeczy o wolności słowa*. Prawdziwa wolność, której się trzeba dopracować, nie polega na braku zewnętrznych nacisków i ograniczeń: jest to *habitus* moralny raczej, cnota, owoc dojrzałości wewnętrznej, stała gotowość do heroizmu. Przełożyliśmy w tej chwili koncepcje Norwida na kategorie, które na pewno nie byłyby mu obce: wielu z nich używa zresztą sam poeta. I znów wolność ma aspekt wyraźnie religijny: jest świadomym rozpoznaniem woli Bożej i heroicznym przyjęciem jej za obowiązek życia. Stąd szczególna etymologizacja

i terminologia: z-wolenie, Z-wolon, wy-z-wolenie. Niewola zaś to przeciw-myśl Boża.

Definicyj niewoli spotkać można o wiele więcej, nie sposób nawet cytować tu wszystkich. Warto tylko podkreślić częste skojarzenie niewoli z nałogiem, zwyczajem — dziedzictwem przeszłości już martwym, które ciąży, odbiera możliwość własnego wyboru, zagradza i opóźnia przyszłość („z wyszczerzonymi na jutrznię zębami").

Sprzeciwia się wolności wszelka sztywna konwencja towarzyska i społeczna, uniemożliwiając ludziom swobodną komunikację („to Golgotha Anti-Chrystusowa"). Grzechem przeciw wolności jest też nałogowe użycie słowa — bezmyślne, konwencjonalne, nieraz wprost zbrodnicze. Wiemy, jak ranią swych ubogich wielbicieli hrabina Harrys czy hrabina Palmyra — co w ich ustach znaczą takie słowa jak miłosierdzie, człowiek czy ludzie (*le monde*), artysta lub sakrament.

Niewola nałogu-konwencji możliwa jest tylko na skutek bezmyślności. Toteż obowiązek wolności identyfikuje się niemal z obowiązkiem myślenia. Oba zaś wynikają z wysokiej godności człowieka, godności, która zobowiązuje do rozwinięcia wszystkich władz, wyróżniających jego majestat od zwierząt polnych.

Obowiązek myślenia obejmuje wszystkie dziedziny życia: stosunek do Boga, sferę życia społecznego i politycznego, pracę umysłową i fizyczną, stosunki międzyludzkie, miłość... Wykroczenia przeciw tej powinności powodują straszne katastrofy: faryzeizm; nałogową religijność; co pokolenie-rzeź; pańszczyźnianą pracę; brak oryginalności w sztuce; marnowanie uczuć. Bez końca skarży się Norwid, że u nas „każdy czyn za wcześnie, książka każda za późno"; tłumaczy, że właśnie myślenie jest czynem, zaś wybuch energii bez pracy myśli — to nie czyn, to tylko „tatarsko-azjatycki *tschin!*"

Naturalnie tezy te brzmiały w owej epoce drażniąco i prowokacyjnie: drażniły zarówno pokolenie, które „wyzywało na serca" jak i współczesnych pozytywistów, wielbiących aktywność, energię i czyny społeczne. W poezji Norwida natomiast cała rodzina wyrazów energia, energumen, energumenia ma cierpki, ironiczny posmak i kojarzy się z pospiesznym, bezmyślnym aktywizmem, nastawionym tylko na szybki sukces i na wyniki ilościowe. Energumenom przeciwstawia Norwid myśliciela i artystę („lirnika"); doraźnemu sukcesowi — dalekie zwycięstwo prawdy; ilości — jakość.

Myślenie należy więc do obowiązków moralnych człowieka; ale należy do nich również i oryginalność. To jeden z podstawowych paradoksów Norwida: tłumaczy go bardzo własne, nie-

konwencjonalne pojęcie oryginalności. Przyrósł do niej w słowniku Norwida określnik sumienny. Zresztą wchodzi on nawet w definicję: „oryginalność jest to sumienność w obliczu źródeł" (*O Juliuszu Słowackim*), wierność wobec tych zobowiązań, do jakich wzywają nas źródła. Jako źródła wymienia poeta często psalmy Dawida, całe Pismo Starego i Nowego Testamentu — słowa Chrystusa. Ktokolwiek wczyta się w nie głęboko, znajdzie tam wezwanie nie do imitacji, ale do twórczej kontynuacji, do równie wielkiego i własnego wysiłku.

Oryginalność to termin, który łączy Norwid nie tylko z twórczością artystyczną czy naukową, lecz także — z życiem i czynami człowieka. Wieść o patriotycznych manifestacjach z 1861 r. wita on przecież słowami:

Bogu dziękuję, że jeszcze na świecie
Są oryginalni ludzie!
(*Improwizacja*)

Do oryginalności zobowiązane są wszystkie istoty rozumne i odpowiedzialne, ale szczególnie ci, co znają źródła i mają z nimi nieustanny kontakt. Nic nie rozgrzesza „katolików szanownych" ani „lalek modlących się i robiących zbrodnie", że ze źródeł tych nie chcą sumiennie korzystać, że nie dążą do oryginalności.

Termin ten odnosi się także do pracy, do wszelkiej pracy, tak umysłowej jak i fizycznej. Bo i „najemnik ulicę brukujący, jeśli tylko tak jak drudzy ręką rusza, a nie wkłada w robotę swego oryginalnego akcentu.. to próżniak.. i doświadczony dozorca pracy oddala go" [*Do Spartakusa (O pracy)*, 1864]. Praca narodziła się z pokutnego źródła, ale ma w sobie nadzieję i obietnicę odkupienia. „Pojęcie smętne, kwaśne, indyjsko-pańszczyźniane o pracy (...) pochodzi z koniunkcji materializmu bursowego Zachodniego i materializmu kastowego Wschodniego". Taka koncepcja jest niedogmatyczna, niefilozoficzna i niehistoryczna. Uwzględnienia bowiem tych trzech perspektyw (dogmatu, pełnej filozofii i dziejów) domaga się poeta stale od myślącego człowieka i chrześcijanina.

Funkcja kulturotwórcza pracy, integralny związek ze sztuką — to sprawy, znane dobrze z *Promethidiona* i nie wymagające przypomnień. Może warto jednak wyakcentować norwidowską identyfikację pracy i myślenia, pracy i modlitwy. I myślenie, i modlitwa to najwyższej rangi praca; zaś praca bez udziału samodzielnej myśli i uświęcającej intencji — to czynne próżniactwo. Tradycjonalna formuła „módl się i pracuj" zostaje w ten sposób przemyślana i odnowiona.

W polemicznym dialogu ze swoją rozwrzaskliwą epoką

eksponuje Norwid ze szczególnym naciskiem takie wartości jak kontemplacja, pokora, milczenie. Stąd też — w epoce uwielbienia dla energicznego inżyniera (pozytywny bohater ówczesnych powieści i komedyj!) — stały nawrót w twórczości poety do cichych bohaterów. Należą do nich: Wanda, Krakus, Quidam, Mak-Yks, Assunta. Pozorna klęska tej postawy wobec sukcesów ich antagonistów okazuje się w dalszej perspektywie zwycięstwem.

Zwycięża oczywiście nie bierność i próżniactwo, ale właśnie wyznawstwo, praca myśli i modlitwa, czynna cierpliwość i czynne czekanie. To znów jeden z paradoksów Norwida, zakorzeniony w przypowieści ewangelicznej o pannach mądrych i głupich oraz w paraboli o sługach, czekających na pana.

Kilkakrotnie padło tu już słowo: wyznawstwo. Jest ono zazwyczaj przeciwstawione męczeństwu. Świętość nie polega bowiem na pochopnym wylaniu krwi, ale na konsekwentnym dawaniu świadectwa. Oby męczeństwo, ongiś konieczne i chwalebne, wreszcie „uniepotrzebniło się na ziemi!". Męczennikom z epoki prześladowań rzymskich złożył Norwid piękny hołd w kilku utworach (*Quidam, Amen, Słodycz*), ale męczeństwo jako program, jako wezwanie do cierpiętnictwa — odrzuca z oburzeniem. Jesteśmy zobowiązani do szczęścia, do cierpienia zaś tylko wówczas, gdy Bóg wyraźnie w takiej sytuacji nas postawi. Mickiewiczowską maksymę:

> Dobrze — by w życiu świeckim, jak niegdyś w kościele
> Tego tylko zwać wielkim, co wycierpiał wiele

opatruje Norwid znamiennym komentarzem: „Niestety! Mickiewicz miał talent wypowiadania czarownie rzeczy błędnych" (Z listu do Seweryny Duchińskiej, 1880).

Dotykamy tu już podstaw życia religijnego w koncepcji Norwida. Szczegółowych przesłanek nagromadziło się właściwie wiele. Jeśli dla współczesnych Norwida Bóg jest przede wszystkim *Deus Caritatis*, — Bóg poety to na pewno *Deus Veritatis* i *Verbum*. Toteż nasze obowiązki religijne to obowiązki wobec Prawdy: myślenie, poznanie, sumienność, dokładność, oryginalność, wyznawstwo. A — miłość? identyfikuje się ona z dawaniem — świadectwa — wyznawstwem — jak też z oryginalnością (sumiennością wobec źródeł).

Za bardzo groźne zło uważa Norwid sentymentalizm, gdyż zwalnia z obowiązku myślenia, poznania prawdy, zachęca zaś do lenistwa, niesumienności, samooszustwa. Sentymentalne są wielkie damy Norwida, owe „lalki modlące się i robiące zbrodnie", damy, które organizują wenty miłosierne — i okrutnie poniżają bieda-

ków. Sentymentalny jest ten styl pobożności, który stawia na grobach płaczące aniołki („patrzące na postument") i nosi „plecionki z włosów blond"; sentymentalna jest poezja czuła, dewocja...

Po Prawdę trzeba wrócić do źródeł. Wskazuje na nie Norwid często: na Pismo św., dogmaty, sakramenty, liturgię. Do Ewangelii przykłada poeta wszystkie problemy życia współczesnego — do słów Chrystusa, do wydarzeń ewangelicznych, do przypowieści. Maria, Marta, Weronika, Salome — składają się na ideał kobiety. Parabole ewangeliczne dostarczają wskazań w życiu społecznym i politycznym, metaforyka biblijna wzbogaca obrazowanie Norwida.

O stosunku do dogmatu jako do formuły wyrażającej Prawdę, także już była mowa. Że w ten właśnie sposób — poprzez prawdy dogmatyczne — zbliża się Norwid do Boga i do Matki Bożej, świadczy najlepiej *Do Najświętszej Panny Marii Litania*. W epoce sentymentalizmu religijnego, w epoce prowincjonalnego i ludowego kultu Matki Bożej, ześrodkowanego dokoła miejsc odpustowych, pielgrzymek, cudownych obrazów — *Litania* skupia się na rozważaniu prawd maryjnych.

Hołd, złożony sakramentom, przybiera różne formy; zjawia się w metaforyce jako znak najwyższej doskonałości („Hostię przez blade widzę zboże" — mówi Norwid o muzyce Szopena), ale staje się także biczem na bezmyślność pseudo-chrześcijańskiego społeczeństwa. Zdemaskowaniu tej bezmyślności służy cała nowela *Bransoletka*, legenda o 7 sakramentach. Czytamy tam, że imię na Chrzcie św. czy przy Bierzmowaniu wybiera się dla „romansu modnego"; okres wielkiego postu czyli pokuty wita się hucznym balem; bohater „z gniewu" mnichem chce zostać, gdy omija go sakrament małżeństwa. Sakrament ów wraca w wielu poematach i dramatach Norwida, gdyż jest najczęściej znieważany: znieważa go bezmyślna konwencja towarzyska, która każe układać małżeństwo ze względu no równość majątku, czy ,,wzrostu i humoru". Ale znieważa go również i romantyczny ideał „miłości czystej", który uwalnia kobietę od udziału w trudach i życiu męża. W tym wydrwieniu miłości czystej jest wielkie wyzwanie, rzucone nałogowemu myśleniu społeczeństwa, zwłaszcza *beau-monde'u*.

O miłości jako wielkiej, twórczej, życiodajnej sile mówi przede wszystkim poemat, powstały już u progu starości, *Assunta*. W apoteozie tej nie ma ani dydaktyzmu społecznego, ani rozważań nad istotą sakramentu: miłość uczczona jest jakby niezależnie od tych kategoryj. Bohaterką poematu (interpretowanego zresztą również alegorycznie) jest niema dziewczyna, która jak Beatrycze wznosi oczy ku niebu. Stąd jej mówiące imię: Assunta. Jest to apoteoza miłości całkowicie zaangażowanej, ufnej, ofiary, która bez słowa

towarzyszy człowiekowi aż na „okopy rzeczywistości", która kieruje jego wzrok ku najwyższej Prawdzie.

Nie zachował się ani tekst legendy *O Mszy św.* ani *Modlitewnik*, powstały w więzieniu berlińskim w 1846 r. W wypowiedziach poetyckich Norwida uczczona jednak została „najprześliczniejsza liturgia nasza katolicka powszechnego kościoła". Poeta o tak wielkiej wrażliwości teatralnej głęboko odczytywał symbolikę liturgicznych gestów; zwłaszcza znak krzyża interpretował wciąż i na nowo, doszukując się w nim również i gestu siewcy. Spokój, szacunek, „wczas i pogoda, z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu" posłużyły do nekrologu J. Zalewskiego — dla odtworzenia chrześcijańskiego zgonu, który jest dopełnieniem życia. Wezwanie do pokoju Pax vobiscum także wraca jako stały przedmiot medytacji poetyckiej, podobnie jak amen. Wreszcie chwila, w której kapłan obraca się ku ludowi z wezwaniem do modlitwy (Orate fratres) — zamyka ostatnią legendę Norwida, *Ostatnią z bajek.*

Nie brak w twórczości Norwida gwałtownych akcentów polemicznych: obronę prawdy uważa on przecież za obowiązek poety. Polemika ta zwraca się często przeciw faryzeizmowi, przeciw kościołowi, „zamienionemu w salonik", przeciw temu chrześcijaństwu wielkiego świata, które stało się już swoją własną karykaturą i parodią. Parodią miłosiedzia, parodią sakramentu małżeństwa, parodią pobożności. Najokrutniejsze z wielkich dam Norwida nie rozstają się z książką do nabożeństwa...

Ale obrona prawdy zmusza go również do parowania ciosów tych, co istnieniu tej prawdy w ogóle przeczą. Stąd satyryczny portret kapitana okrętu, który spędza mnicha z pokładu, „mówiąc coś więcej o przesądach ultramontańskich, czego wszakże zrozumieć nie można było, bo był pijany" *(Cywilizacja).* Stąd niewinny na pozór dialog o archeologu, „który nigdy na mszę nie chodzi" — i pytanie: „Cóż więc — rzekłem — pojąć on może z umiejętności swojej?". Takich migawkowo ukazanych postaci jest znacznie więcej. Natomiast pozytywni bohaterowie Norwida — od Wandy, Krakusa, Zwolona, po Assuntę czy Mak Yksa to ludzie, którzy reprezentują „spokojność i modły".

Istnieje jednak szczególna grupa fraszek apologetycznych, bezpośrednio podejmujących się obrony prawdy, fraszek takich jak *Mistycyzm, Niebo i ziemia.* Punktem wyjścia dla tych fraszek są ironicznie zacytowane tezy przeciwników: „Mistyk błędem jest" lub „Rzeczywistym bądź! co ci się wciąż o niebie troi..." Refutację tych tez przeprowadza Norwid przy pomocy poetyckich argumentów-obrazów: „Góral, na Alpów szczycie, Jeżeli się zabłąka w chmurę, Czy wątpi o jej bycie.. Błądząc — po wtóre?" Metoda ironicznego

cytatu (np. owe „przesądy ultramontańskie") oddaje poecie częste usługi, chroniąc zarazem od moralizatorstwa i dydaktyzmu.

Nie sposób tu przypominać, jak problematyka religijna wyraża się w poezji Norwida. Próbą taką był szkic pt. *Ci gît l'artiste religieux*, druk. w „Znaku" 73/74. Zwrócono tam uwagę na metaforykę Norwida, na częstą obecność motywu krzyża czy hostii w tej metaforyce; na nasilenie motywów biblijnych zarówno w obrazowaniu poetyckim jak i argumentacji publicystycznej. Publicystyka Norwida sięga niezmiernie często do przypowieści ewangelicznych.

Pismo św. czy liturgia żywi poezję Norwida także i w innym sensie: wzbogaca ją inspiracją samych form poetyckich, takich jak psalm, modlitwa, gnoma, parabola. Nie on pierwszy naturalnie z inspiracji tych korzysta — ale należy na pewno do nielicznych poetów, których modlitwy, gnomy czy przypowieści zachowały swoją siłę i świeżość do dziś. Norwid umiał dostrzec w Piśmie św. i liturgii zarówno wieczną mądrość jak i poetycką moc. I umiał je przekazać.

Że Norwid staje się naszej epoce coraz bliższy, że odkrywamy w nim awangardowego poetę — to nie wymaga już dowodu. Do współczesnego czytelnika docierają jednak tylko nieliczne, przeważnie drobniejsze utwory, prezentowane w tomikach PIWu. Dopiero publikacja wszystkich pism Norwida udostępni dramaty, poemat *Quidam*, listy, rozprawki epistolarne — teksty, z których przemówią przemyślenia religijne poety, medytacje o modlitwie i tęsknota do prawdziwie chrześcijańskiej wolności.

Irena Sławińska

ZENON SZPOTAŃSKI

ROMANTYZM A POZYTYWIZM

Istnieją dwa zjawiska, same w sobie wielkie, które niemal zawsze wyrównują się, mówiąc językiem dzisiejszej psychologii kompensują się, przez jakąś szpetotę czy ułomność — to cnota i postęp. Wielkie cnoty wyrównują się przez ułomność charakteru — rzymska surowość i prawość przez twardość i bezlitosność, uczucia rodzinne ludzi Dalekiego Wschodu przez brak współczucia z cierpieniem obcych. Podobnie postęp, gdy dokonywa się w jednej dziedzinie, wyrównuje się przez upadek w innej.

A jednak w człowieku tkwi wiara w cnotę bezwzględną, która nie jest okupywana kosztem żadnej wartości wewnętrznej, a człowiek dzisiejszy w postęp wierzy niemal tak mocno, jak niegdyś wierzono w cnotę. O cnocie bezwzględnej możemy, chociaż niezmiernie rzadko, przekonać się z doświadczenia, o postępie jeszcze trudniej, gdyż czas objęty przez historię jest za krótki; postęp względny, tak jak względną cnotę, obserwujemy ciągle i zależnie od tego, czy w naszej hierarchii wartości na pierwszym miejscu stawiamy to dobro, które się rozwija, czy to, które ginie, nazywamy go postępem lub upadkiem. Największy spór dziejowy, jaki był kiedykolwiek, proces między chrześcijaństwem, a tym co chrześcijanie nazwali pogaństwem, gdy został ponownie podjęty w czasach nowożytnych, to jako spór o to, czy postęp sprawiony przez chrześcijaństwo nie był okupiony czymś niezmiernie cennym, czy był rzeczywiście postępem bezwzględnym.

Spór ten, którego zrozumienie jest rzeczą pierwszej wagi dla każdego, kto chce zrozumieć kierunki umysłowe XIX w., zwykle jest przedstawiany jako spór między chrześcijaństwem a hellenizmem — jest to najbardziej niesłuszne. Świat przedchrześcijański miał swoje cechy wspólne, przez które może być przeciwstawiany chrześcijaństwu — z nich wynikały rozwiązania dawane

zagadnieniom wiecznym, do których świadomie czy nieświadomie zaczęła wracać myśl ludzka na początku XIX w.

W hinduskich *Upaniszadach* znajduje się tekst, który jest dokładnym co do swej istoty odpowiednikiem jednego z najbardziej znanych tekstów Ewangelii. U boku mędrca Jadźnawalkji są dwie kobiety — Maitreji i Katjajani, hinduska Maria i hinduska Marta. Maitreji która oddawała się rozmowom o Brahmanie i Katjajani, która posiadała wiedzę niewieścią. Tylko że pytanie, której z nich oddać pierwszeństwo, dla Hindusa byłoby nie do pomyślenia. Tak samo jak w Indiach było na całym Wschodzie i w Grecji. I choć odpowiedź zgodna z odwiecznymi pojęciami została zaakceptowana przez Chrystusa, to i tak to, że w chrześcijaństwie po raz pierwszy pytanie to zostało zadane, pozostało faktem, o którym Europa nie miała zapomnieć, i który w XVIII w. z całą mocą przypomniał o sobie. Wtedy to nawet sztuka religijna zaczęła sią wywodzić z ducha Marty, gdyż myślała nie tyle o opowiedzeniu chwały bożej co o zbudowaniu bliźniego. Dlatego też musiała stosować się przede wszystkim do odbiorcy a więc przestać być sztuką. Sztuka świecka dbała już nie o piękno a o elegancję, wystarczy porównać oprawę książek renesansową a XVIII-wieczną. A dbałość o elegancję to dbałość o wygodę, gdyż w pojęciu elegancji zawiera się piękno, ale tylko w tym stopniu bez jakiego życia byłoby niewygodne. I sztuka i etyka, którą uczyniono bardziej praktyczną i bardziej zapobiegliwą niż nią była kiedykolwiek, poddane zostały władzy Marty i miały odtąd wspólnie pod jej kierunkiem pracować.

Jest to cecha kultury nowożytnej Europy, że jest ona wielką nie przez to, co jest dla niej charakterystyczne, co nadaje kierunek większej części umysłów, a przez siły obce sobie, które wprawdzie kształtuje, ale jednocześnie wyzywa do walki. Osiemnastowieczny racjonalizm jest wielki tym, że i wychował i pobudził przeciw sobie — a zapomnieć czy o jednym czy o drugim znaczyłoby zdeformować prawdę — pokolenie romantyków, a romantyzm to walka z utylitaryzmem w imię piękna i wiedzy nie przynoszącej korzyści. Inaczej to walka o wartości, których przystępując do tworzenia nie zakłada się z góry, gdyż tak założone byłyby już stworzone. Tym różni się poemat, rzeźba czy koncepcja filozoficzna od fortecy czy domu handlowego — tworzenie państwa od wygrania wojny, a także tym się różnią między sobą niektóre koncepcje wychowania. Tutaj romantyzm jest jednolity, nie ma istotnej różnicy między Schellingiem, a tak z skądinąd dalekim od filozoficznych sporów epoki Mickiewiczem, który zbierając z łąki kwiaty „ku pożytecznym oka nie odwrócił". Choć trudno nie odczuwać do nich sympatii, światu dzisiejszemu, który z doświadczenia zna o wiele

potężniejsze rodzaje zła, muszą się wydawać naiwni. Jeden Słowacki w *Księciu Twerskim* wkłada Chanowi w usta słowa:

Bo myśl o świecie boża jest Mogołów
Ludem, a zapach trupiej spalenizny
Potrzebny trawom jest.

Jest w tym dziwnym na pozór połączeniu idealizmu z utylitaryzmem rzeczywista dynamika zła, przekraczająca wszystko, co inni ludzie tej epoki zdolni byli pomyśleć

Podobnie skondensowane zło przedstawił Słowacki w dramatycznym fragmencie Beniowskiego w postaci diabła, który lilie wyrosłe z ziemi na słowo Chrystusa łamie i depcze.

W jednej dziedzinie romantycy zapożyczyli się od ludzi Oświecenia, tamci stworzyli pojęcie postępu — człowiek uczy się z każdym pokoleniem żyć bardziej rozsądnie, a więc bardziej wygodnie, tak jak z każdym pokoleniem powiększa swój zasób wiedzy o świecie. Po nich już nie można było wrócić do takiej historii, w której kolejność wydarzeń byłaby równie przypadkowa jak kolejność przygód w awanturniczej powieści. Romantycy stworzyli pojęcie historii jako dramatu, w którym człowiek stale coś zdobywa a wzamian coś traci. Osobami dramatu są narody. Schelling jest przekonany, że misją Niemców wobec świata jest tworzenie filozofii, a jednocześnie rozumie dobrze jak zubożoną byłaby ludzkość zdana wyłącznie na metody myślenia stworzone przez Niemców a pozbawiona empiryzmu angielskiego i nauki francuskiej. Tak powstało patrzenie na kulturę świata jako na wynik współdziałania kultur narodowych, a zarazem chęć uchwycenia odrębności tych kultur. Uchwycenia tak na sposób intelektualny, jak i malarski, a więc przez cofnięcie się do tych epok, w których jeszcze narody nie były poddane niwelującym wpływom Oświecenia.

Umiłowaną epoką romantyków było średniowieczne, czy rozkwitające średniowiecze wojen krzyżowych, czy gasnące za Renesansu i rozpoczynającej się Reformacji. Od tego tła odbijają romantycy polscy, którzy tematy biorą nie ze świata feudalnego, a szlacheckiego zaścianka, nie z Krucjat a z Konfederacji Barskiej. Sięgają nie w przeszłość dawną, dostępną jedynie przez literaturę i badania historyczne a w najbliższą, którą sami widzieli lub znają z opowiadań a która od XVIII-wiecznego Oświecenia wydawała się niemal równie odległa jak najgłębsze Średniowiecze. To też są prawdziwsi od innych romantyków. Na terenie Polski typowym przykładem zachodnioeuropejskiego romantyzmu jest Wallenrod, gdzie wszystko jest fikcją zacząwszy od koncepcji

poematu a skończywszy na tym krzyżackim Wielkim Mistrzu, który musi rozpocząć wojnę, gdyż „hamować nie zdoła zapędów ludu". Tymczasem w *Panu Tadeuszu*, w *Śnie srebrnym Salomei*, w *Księdzu Marku* czy w *Złotej Czaszce* wszystko jest prawdą — i obyczaj szlacheckiego zaścianka i stary Pułaski, który na radzie przywódców Konfederacji z manifestem w ręku, rozpoczynającym się od słów: „w imię Boga nieśmiertelnego", wzywa do beznadziejnej walki. Dla Mickiewicza i Słowackiego ta przeszłość szlachecka jeszcze nie była naprawdę przeszłością, bo nie przestała być teraźniejszością. Gdy Słowacki w 1848 r. wzywał emigrację do założenia konfederacji, to odwoływał się do form, których pamięć i w nim i w tych, do których przemawiał, była bardziej żywa niż Konstytucja Trzeciego Maja. Dlatego poczucie związku z przeszłością u ludzi tego pokolenia nie miało nic z abstrakcyjnej ideologii, czas na doktrynerski tradycjonalizm przyszedł później.

Jeżeli poezja polska mogła dać taki obraz, to dzięki temu, że polski naród szlachecki od XVI w. przestał iść naprzód i formy, które gdzieindziej zatarły się lub utraciły swą treść, w Polsce pozostały żywe. Ale ten świat ginący nie natchnąłby sobą takiej poezji, gdyby jego ostatnim zbiorowym czynem, samobójczym gdy się patrzy z punktu widzenia polityki, nie było zerwanie się do walki. Romantyzm polski zrodził się z Konfederacji Barskiej i to czyni go tak bardzo odrębnym. Konfederacja trwała od 1768 do 1772 r., dla Niemiec i Francji były to lata najbardziej niezmąconego pokoju. Tę atmosferę spokoju, od zakończenia wojny siedmioletniej niczym już nie zakłócaną, odczuwa się czytając wspomnienia Goethego, który wtedy właśnie rozpoczynał swą poetycką działalność. Ci młodzi ludzie, którzy stali na czele konfederackich oddziałów, jak Kazimierz Pułaski, jego brat Franciszek, jak Sawa Caliński, nie wiele byli starsi od Goethego i byli rówieśnikami jego przyjaciół. Jeden z tych przyjaciół, Merck powiedział raz do niego: „Ty rzeczywistość przyoblekasz w poezję, inni chcą poezję wprowadzić w rzeczywistość i wychodzi im niedorzeczność". Słowa te wypowiedziane były w momencie, gdy w dwóch narodach rozpoczął się ruch i budzenie się z martwoty. W Niemczech zresztą marazm nie był tak całkowity jak w Polsce, wojna trzydziestoletnia minęła już dawno, pewne ożywienie rozpoczęło się już wcześniej. W Polsce upadek był zbyt głęboki, aby obudzenie się myśli mogło przyjść od razu na taką miarę. Na razie przyszło co innego — gdy opanowanie kraju przez obcych stało się jawnym, wszystkie niemal żywioły psychicznie zdrowe, jakie Polska jeszcze miała, zerwały się do oporu przeciw najazdowi, a opór ten, nie poprzedzony przez żaden wysiłek organizacyjny ani nawet przez próbę zrozumienia

położenia kraju, z góry skazany był na klęskę. Tej nieuchronności klęski nie rozumiała egzaltacja patriotyczna chroniąca się przed rzeczywistością w poezji. Ta poezja obudzona przez walkę nie była poezją artystyczną, na nią czas miał przyjść później, ale była opromienianiem wydarzeń przez legendę. Ozdobiono motywami zaczerpniętymi z żywotów świętych postać księdza Marka, a z prastarych przedchrześcijańskich mitów przywołano Wernyhorę i uczyniono go jednym z bohaterów rozgrywającej się tragedii.

Zarazem ci konfederaci, którzy nienawidzili wszystkiego co heretyckie i bezbożne a za główną przeciwniczkę mieli typową władczynię epoki oświecenia, w paradoksalny sposób uwikłani byli w to, co dawało charakter epoce. Sen o dobroci i szczęściu był snem ludzi tego czasu, ale niewielu wśród nich było takich, którzy zdołali prześnić go do końca. Jednych budziło nieszczęście, innych przeczucie ostrzegające ich, że ten sen pozornie szczęśliwy naprawdę jest złowróżbny. Do tych drugich należeli Goethe i Hölderlin. Persefona Goethego będąc małżonką Hadesa i władczynią państwa upiorów z rozpaczą przypomina sobie skończone już bezpowrotnie życie dziewczęce i ukwiecone łąki, na których bawiła się ze swymi towarzyszkami. U Hölderlina po obrazach szczęścia i spokoju pojawiają się groźne przeczucia, opis szczęśliwego dzieciństwa przerywają tragiczne słowa „Rozumiałem ciszę eteru, Głosu ludzi nie rozumiałem nigdy". Polska szlachecka za Augusta III-go była tak szczęśliwa w swojej bezmyślnej spokojności, że o tym, na jak kruchych podstawach oparte jest to szczęście, i słyszeć nie chciała. Z tego błogiego snu obudził szlachtę Repnin terroryzując konfederację radomską i wywożąc do Kaługi opornych senatorów. Szlachcic tego, co się stało, nie rozumiał nic, tak odwykł od myślenia, że nie przypomniało mu się nawet zdanie Arystotelesa, którego musiał się uczyć w szkole jezuickiej, że natura *abhorret vacuum*, natura nie znosi próżni, że więc państwo, które nie miało własnego wojska musiało zostać opanowane przez wojsko obce. O tym wszystkim szlachcic nie myślał nic, a na nieszczęścia, które go spotykały reagował, choć o Roussie nie słyszał tak, jak Rousseau kiedy roił sobie spisek obłudnych przyjaciół. Podobnie on wyobraził sobie, że wojska obce wkroczyły do kraju, bo je zwabili swymi intrygami Czartoryscy i król, którym za to zaprzysiągł śmiertelną nienawiść. A że winien był sam przez lenistwo i niedbalstwo, tej myśli do siebie nie dopuszczał, tak jak Rousseau nie dopuszczał myśli, że mściła się na nim podłość, którą tylokrotnie okazywał wobec bliskich sobie. Ten szlachcic, żyjący w zaścianku, wierzący w duchy i czary, jedyną normę postępowania czerpiący z tradycji, był tak samo tworem swego wieku jak ci, których wiek postawił na świeczniku. Jest to paradoksem, ale cała

ta historia roi się od paradoksów. Drugim z nich jest, że ta umysłowa martwota i odcięcie od świata, choć zgubiły Polskę, pozwoliły jej zachować wartości, które ginęły w pozostałej Europie, tak że obraz dawnej Rzeczypospolitej, zachowany w poezji romantycznej, choć wyidealizowany był prawdziwy. Ten obraz miał odtąd stać się siłą, a los Polski tak jak los Greków, Żydów czy Indusów miał być innym od losu tych tysięcy plemion i ludów, które przestawały istnieć gdy ich instytucje były niszczone, a obyczaje umierały.

Ale sama poezja romantyczna istnieć mogła tak długo, jak długo siłę i świeżość zachowywał pierwowzór obrazu. Kiedy ten przybladł, pojawili się, a jeżeli Polska miała zostać żywą to musieli się pojawić, ludzie, którzy zauważyli, że Polacy w przeciwieństwie do reszty Europy od dwóch wieków szli w dół. Trzeba więc było zawrócić i dogonić Europę. Wraz z romantyzmem skończyło się tak u nas jak i poza nami przeciwstawianie się temu, co w Europie dominowało. U nas skończyło się najbardziej całkowicie — kto chciał Europę dogonić musiał iść nie przeciw niej a z nią, nie z Marią a z Martą. Stąd hasło pracy organicznej. Ale pozytywiści różnili się też od romantyków pod innym, bardziej zasadniczym względem — tamci brali całego człowieka, pozytywiści zwrócili się do Europejczyka. Europejskość zaś jest wynikiem pewnej tresury, tak że tego, kto z tą tresurą się nie zetknął, zaledwo można za Europejczyka uważać, choćby nawet należał do jednego z europejskich narodów. Dlatego nikt o takim nie powie, że to nie jest Polak czy Hiszpan, a będą mówić: to nie jest europejczyk. Pozytywiści pomijali na ogół te warstwy psychiki, które tresurze się nie poddają — romantycy przeciwnie. Słowacki w swoich zapiskach podaje sny i wizje — artystyczne ich opracowanie znajdujemy w jego drobnych utworach i dramatach, w dziełach swoich wyraża on się, o ile to jest możliwe, cały. Inaczej Prus — w notesach jego mamy zaskakujące skojarzenia cech psychicznych człowieka i budowy roślin, ich liści, kwiatów i kolców, podobne skojarzenia są i u Słowackiego, ale u niego zgodne są z całością jego dzieła, gdy tu mamy innego Prusa, którego w dziełach przeznaczonych do druku nie znajdziemy. Prusa z książek i artykułów interesują działające w społeczeństwie instytucje, ich cele, metody działania i wyniki. Dlatego, w przeciwieństwie do romantyków głównym przedmiotem jego zainteresowania jako powieściopisarza jest nie miłość a małżeństwo — akcja miłosna jest historią okoliczności, które od zawiązania się węzła między dwojgiem ludzi prowadzą do rozerwania lub do zawarcia małżeństwa. Zajmując się techniką skutecznego działania żywił Prus sympatię nie tylko do Anglosasów ale nawet do Niemców, całkowicie zaś obca mu

była romantyczna sympatia do Hiszpanów i Turków. Pozytywista, podobnie jak człowiek Oświecenia, opiera się na tym, co wspólne wszystkim, a wycofuje się z tych dziedzin, w których ludzie się najwięcej różnią. Za uprawnioną uznaje tylko tę myśl, z której może się wytłumaczyć przed drugim człowiekiem bez względu na rodzaj i stopień jego wrażliwości. Jest przez to podobny do człowieka XVIII w., a jednak między nim a klasycznym racjonalistą jest jedna ogromna różnica — on wie, że tak w jego wnętrzu jak i poza nim są rzeczy, których ogarnąć nie zdoła i wobec których jego metoda nic mu nie pomoże. Dlatego nie twierdzi on, że jest posiadaczem prawdy bezwzględnej czy chociażby kroczy drogą, na której do prawdy takiej dojść można. Przeszedł on już przez szkołę sceptycyzmu jaką Europie dał Kant. Z Kantem łączy go jeszcze inne podobieństwo. Podobnie jak Kant z metafizycznym agnostycyzmem łączyli pozytywiści moralny rygoryzm. Swoją służbę dla narodu traktowali z bezwzględną powagą, a że byli trzeźwiejsi od poprzedników, więcej w ich pracy było ładu, planu i skuteczności. Tylko że wierności, jaką w niej okazali, uzasadnić nie umieli.

Wreszcie wyłączny kult Marty musiał wywołać sprzeciw, tylko że wahadło wychylone było zbyt silnie i głosy ograniczające się do obrony priorytetu Marii były najmniej liczne i najmniej donośne. W filozofiach, jakie pojawiły się, zabrzmiało echo czasów, kiedy Marta była tylko niewolnicą, kiedy był kult piękna, a nie było kultu miłosierdzia.

Obraz człowieka, który wydobywając z siebie wszystkie siły walczy z niebezpieczeństwem, zawsze sprawia wrażenie piękna, i Achilles i Hektor i konfederaci barscy w *Beniowskim* są piękni. Również wśród zwierząt piękni są wielcy drapieżnicy. Kult walki jest tworem nie militarystów, a ludzi sztuki. Tylko, że epoka w którą ludzkość wstępowała nie była epoką Homera. Wprawdzie odwaga jednostek nie przestała być źródłem siły, ale w swoich bezpośrednich przejawach, tych, które sprawiają najsilniejsze wrażenie piękna, coraz mniej mogła być brana pod uwagę. Kult siły stał się niepostrzeżenie kultem organizacji a ta piękna nie jest. Dlatego wyznawcy tej filozofii musieli w bardzo prędkim czasie zaprzeczyć samym sobie.

Postacią, która ogniskuje w sobie dążenia tego czasu jest Nietzsche, artysta w o wiele wyższym stopniu, niż którykolwiek inny z filozofów, i o wiele bardziej artysta niż filozof. Porównanie go z Schellingiem pokazuje jak od romantyzmu zmienił się duch czasu. Obaj duszą się w tym świecie mieszczańskim, który więcej ceni pożytek niż piękno, a Nietzsche dusi się o wiele bardziej, bo Niemcy, w których on żyje, są gorsze i bliższe pustki, która ma je pochłonąć. Obaj kochają Grecję i do niej tęsknią, obaj podobni

w tym do wielkich Greków, nie wierzą w równość ludzi, a wierzą w bezwzględne prawo do supremacji, jakie człowiek psychicznie wyższy ma wobec tłumu. Schelling i w tym, że nieraz starał się rehabilitować starożytne niewolnictwo, był poprzednikiem Nietzschego. Tylko że Schelling jest platonikiem — Nietzsche uczniem pozytywistycznej nauki, i prawdy szuka jedynie w tych zagadnieniach, które ona za naukowe uznawała, a bardziej doktrynerski niż pozytywiści, istnieniu prawdy innej wprost zaprzecza.

Również w splocie sprzeczności znaleźli się wyznawcy krwi i rasy, światopoglądu, który podobnie jak nietscheanizm wywodził się z tradycji najbardziej oddalonych epok ludzkości, jakie znamy. Gobineau, który pierwszy tę koncepcję sformułował, tak samo nie był biologiem, jak głosiciele kultu walki nie byli wychowankami szkół wojskowych. Tak jak oni zakochany był w pięknie przeszłości, nie tyle Grecji jak Nietzsche i Schelling, ile starożytnej Persji i Średniowiecza, tak jak oni przez kult piękna doprowadzony był do przyznania sile witalnej wyjątkowego miejsca w systemie wartości. Kto ceni nade wszystko siłę witalną, ten musi wierzyć w dziedziczność, gdyż ta bardziej niż cokolwiek innego jest tym, co się dziedziczy. Miarą tej siły, a więc miarą wartości rasy, jest dla Gobineau stopień niezależności od stada, jaki jest ona zdolna przyznać jednostce, i zdolność jednostki do życia poza stadem. Zapożyczając się w symbole ze świata techniki trzeba by powiedzieć, że za wyższe uważał on te rasy, które stworzyły klucz i klamkę. A jako Francuz przeniknięty kulturą prawniczą najbardziej cenił rasy, które w swych prawodawstwach zagwarantowały prawa dla jednostki, przy czym jego pojęcia o systemach prawnych ludów, które badał, z reguły chyba były fantastyczne. Dlatego przewaga, jaką Gobineau jednym rasom przyznawał nad innymi, zasadzała się przede wszystkim na przewadze woli. Uzdolnienia artystyczne nie miały wpływu na ustanowioną przez niego hierarchię ras.

Przy tym zamykał on oczy na to, że w świecie, w którym żył, inne ludy, wcale niewysoko przez niego zaszeregowane, wierzyły w krew i żyły w ustroju opartym na fundamencie tej wiary, inne zaś rozwijały energię i siłę. To ostatnie we wszystkich czasach, a w nowożytnych jeszcze bardziej, jest udziałem tych, którzy i przez pracę umysłu tworzą swoją epokę. Tymczasem wiara w krew bezwzględna jest tylko u ludów, które odziedziczyły ją po minionych tysiącleciach i które w ciągu tysiącleci nie postąpiły naprzód. Głosząc energię i siłę stoją po stronie tego, co w świecie nowożytnym zwycięża, głosząc krew i rasę — po stronie tego, co w teorii jest zawsze zasadą energii i siły, w praktyce po stronie ludów zwróconych do przeszłości i upadających. Przynajmniej tak

było za czasów Gobineau, kiedy jeszcze światopoglądy europejskie nie miały dostępu do Azji i Afryki.

Najzaciętszymi przeciwnikami tych koncepcji byli rzecznicy ideałów Oświecenia, tylko że waga ich protestu osłabiona była przez ich kurczowe trzymanie się epoki ich mistrzów i zamykanie oczu na cały rozwój nauki, jaki nastąpił później.

W ten sposób rozpoczęła się dezintegracja Europy. Jednak świat europejski nie mógł zrezygnować bez oporu z logiki myślenia i działania, a gdy zachowanie tej logiki w oparciu o jakąkolwiek wspólną ideę stało się niemożliwe, musiał poszukać innej drogi. Z dwójni rzymskiej — przyzwyczajenia i przekonania — zachował tylko przyzwyczajenie, z przekonań tylko żetony bez wartości, które przyzwyczajono się uznawać. Tak powstał świat drobnomieszczański, o którym nie można nawet powiedzieć, aby był karykaturą świata Marty. Tolerancyjny wobec wszystkich, światem niewoli i ucisku stał się tylko dla jednych — tych, którzy do przyzwyczajenia się okazali się niezdolnymi. Dlatego w Stanach Zjednoczonych prawa może zdobywać sobie Murzyn, który w czasie niewolnictwa utracił wszystko, w imię czego mógłby stawiać opór, ale w o wiele gorszym i stale pogarszającym się położeniu jest Indianin, który chce żyć życiem plemiennym. Etyka i psychologia, które głoszą ideał przystosowania, mogą takiemu stanowi rzeczy tylko błogosławić.

Polak do romantyzmu wrócić nie może. Poeci romantyczni żyli przeszłością, która za ich czasów była jeszcze żywa, ostatnie jej odblaski padały na epokę Sienkiewicza. Dla nas działanie przeszłości jest pośrednie i zawdzięczamy je przede wszystkim im. Filozoficzne zaś pojęcie historii, jakie mieli oni a jeszcze bardziej niemieccy mistrzowie filozoficznego romantyzmu, opierało się na minimalnym materiale empirycznym. To, że na tak wątłej podstawie można było budować koncepcje wielkie i prawdziwe, pozostanie na zawsze jednym z najdonioślejszych eksperymentów, jakie kiedykolwiek zostały dokonane, ale eksperyment ten powtarzany być nie może. Również i do pozytywizmu powrotu nie ma, Europa nie jest dziś tą siłą moralną, jaką była wtedy, a zło występuje za naszych dni tak żywiołowo, że przeciwstawiać mu się jedynie częścią swej osobowości jest to być skazanym na klęskę.

W tym samym położeniu, co my, są dziesiątki narodów od Hiszpanów do Indusów — są wszystkie narody, które mając tradycję kultury starszej i na innych podstawach opartej, nie brały udziału w budowaniu podstaw nowożytnej nauki, lub brały udział tylko jednostkowy, które nie były współtwórcami rewolucji przemysłowej, ale jej biernymi świadkami lub co częściej ofiarami. W wielu tych narodach są ludzie, którzy przeklinają swą przeszłość, gdyż

sądzą, że to ona jest winna ich zapóźnienia. Są i inni, którzy chcą dogonić świat dzisiejszy a jak najmniej utracić z tego, co zostawił im wczorajszy. Wśród tego mnóstwa ludów my należymy do najmłodszych, ale i do najmniej zapóźnionych, a co zatem idzie najmniej obciążonych kompleksami zapóźnienia. Dlatego nie zdarzały się u nas takie wybuchy nienawiści do przeszłości, jak to spalenie jednej z najdawniejszych świątyń Japonii przez bonzę — nowicjusza, który sądził, że piękno dawnej Japonii zadecydowało o jej zacofaniu i klęsce. Zarazem ci sami ludzie, którzy tak nienawidzą własnej tradycji, muszą nienawidzić świata białych, który ich miłości do tej tradycji pozbawił. Jeden tylko, jak się zdaje, jest most między nimi a nami — jest nim Grecja. Bliska Indusom przez myśl religijną orficką, a później neoplatońską, Chińczykom przez dialektykę przeciwieństw, którą operuje filozofia grecka, wszystkim ludom Wschodu przez kulturę piękna i przez swój brak tak utylitarno-technicznego jak i ścisłego na sposób rzymski prawniczego myślenia. Ta bliskość z Grecją znana jest wybitniejszym umysłom Wschodu — wystarczy przeczytać *Odkrycie Indii* Nehru.

I znowu nasze miejsce wśród Europejczyków określa fakt, że epoki, kiedy poczucie łączności z Grecją było w Europie najsilniejsze, wiek XVI i romantyzm, to były okresy naszego rozkwitu, wiek XVII i pierwsza połowa XVIII, kiedy poczucie to było najsłabsze, kiedy najmniej czytano Platona i nie rozumiano zupełnie greckiej poezji, to okres naszego upadku. Sięgając do Grecji, sięgamy do czegoś, co w kulturze Europy jest najbliższe zarówno nam, jak i światu kultur pozaeuropejskich. A więc ani romantyzm ani pozytywizm; kierunek psychicznie bliższy romantyzmu, bo bliższa mu jest Grecja, ale uznający takie metody działania, jakie uznawał pozytywizm.

Zenon Szpotański

Ks. JÓZEF TISCHNER

JEZUS EGZYSTENCJALIZMU

Przypomnijmy prawdę podstawową: wszelka chrystologia, jaka istniała w przeszłości i jaka jest do pomyślenia w przyszłości, stoi pod wpływem panującej współcześnie filozofii człowieka. Nie przekreśla to oczywiście innych wpływów na nią, np. od strony teodycei, ani też wpływów odwrotnych: chrystologii na filozofię człowieka lub teologię, niemniej pierwszy wpływ jest i był zawsze dominujący. Nie jest on jednak łatwy do uchwycenia, bo nie zawsze zdąży utrwalić się w postaci jakiejś gotowej teorii.

Wiadomo, że w filozofii i w życiu współczesnym olbrzymią rolę odgrywają nurty myślowe objęte wspólnym mianem „egzystencjalizmu". Abstrahując od merytorycznej oceny tego, co się tak określa, jedno jest niewątpliwe: kształtuje on sposób widzenia chrześcijaństwa u wielu współczesnych. Jego wpływ na współczesną chrystologię zdążył nawet przejawić się przez gotową koncepcję Rudolfa Bultmanna i Karola Jaspersa. Obydwaj wystąpili z zarysem chrystologii, którą z pewnymi zastrzeżeniami można nazwać chrystologią egzystencjalistyczną. Chociaż koncepcja nie została wykończona i chociaż daleko jej jeszcze do głębi i bogactwa chrystologii tomistycznej, to jednak nosi ona wszelkie cechy pomysłu zdolnego do dalszego rozwoju.

Korzenie egzystencjalistycznej koncepcji Jezusa sięgają w rozległe tereny ludzkiej wiedzy. Obejmują nie tylko filozofię człowieka, ale poprzez nią dotykają samych źródeł postawy filozoficznej i metod filozofowania, jakie są dziś w użyciu przynajmniej w pewnych kręgach filozofii, a z drugiej strony stoją w ścisłym związku z osiągnięciami współczesnej egzegety, filologii, historii itp. W niniejszym szkicu chodzić mi będzie jednak wyłącznie o filozoficzną treść i filozoficzne tło tej koncepcji. Zagadnienia historyczne, egzegetyczne itp. pozostawiam osobom bardziej w tych dziedzinach kompetentnym. Otóż filozoficzna treść i filozoficzne tło egzystencjalistycznej koncepcji Jezusa jest dwojakie: dalsze i bliższe. Na pierwsze składa się pogląd na temat

sposobu filozofowania i teoria świadomości ludzkiej, które z różnymi modyfikacjami są własnością egzystencjalizmu w ogóle a także znacznego odłamu fenomenologii i bergsonizmu, ale o których przy opisach postaci Jezusa wyraźnie się nie wspomina. W tło bliższe wchodzą szczególne pomysły filozoficzne Bultmanna, stojącego zresztą pod wpływem M. Heideggera, oraz K. Jaspersa. Głębsze tło filozoficzne teorii możemy tutaj scharakteryzować jedynie w olbrzymim skrócie, bliższemu poświęcimy nieco więcej uwagi, chociaż i tutaj nie będzie można uniknąć pewnych uproszczeń.

Celem niniejszego szkicu jest jednak nie tylko „opis rozumiejący". Opisy i interpretacje uzupełniam pewnymi uwagami krytycznymi. Tym samym szkic stanowi wynik pewnego zaangażowania w spór o Jezusa [1]. Chcę jednak mocno podkreślić, że cały czas chodzi o filozofię i że moją intencją nie jest wkraczanie ani w sferę teologii, ani egzegezy, ani nawet bezpośrednio w sferę historii.

FILOZOFIA CZŁOWIEKA I FILOZOFIA JEZUSA

We współczesnej filozofii w ogóle a w filozofii człowieka w szczególności istnieją pewne dążenia oraz wynikające z dążeń twierdzenia, które w kluczowych punktach modyfikują lub są zdolne do zmodyfikowania tradycyjnej, głównie tomistycznej chrystologii. Nie mam tutaj na myśli egzystencjalistycznego ateizmu, ponieważ w tym przypadku sprawa jest oczywista. Chciałbym raczej poddać pod rozwagę czytelnika szereg dążeń i tez ukrytych, ale za to takich, które zmieniają samą istotę chrystologii.

Na pierwszym miejscu stoi szereg przesunięć w samej metodzie uprawiania filozofii.

Ktokolwiek zetknął się choćby pobieżnie z tomizmem, ten zauważył, jak doniosłą rolę odgrywa w nim myślenie przyczynowe, którego rysem istotnym jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez wskazanie na jej relatywnie „pierwsze przyczyny", pojęte w duchu arystotelesowskim. W filozofii tego typu rolę kluczową odgrywa tzw. metafizyczna koncepcja przyczynowości rozumianej w duchu Arystotelesa. Najczęściej jednak, zwłaszcza obecnie, mówi się, zamiast o zasadzie przyczynowości, o zasadzie racji dostatecznej i o tłumaczeniu rzeczy przez tę zasadę. Racjami tłumaczącymi są zazwyczaj, jak się okazuje, leżące w jakiejś mierze poza rzeczą jej przyczyny sprawcze i celowe, lub poza zjawiskiem (zdarzeniem) jego przyczyny formalne i materialne. Jest to zresztą całkiem zrozumiała dążność filozofii. Odczuwamy w niej bliską

---

[1] Por. art. pt. *Filozofia czeka na wcielenie*, „Znak" nr 139/140.

każdemu skłonność do wychodzenia w aktach poznania poza otaczający nas świat rzeczy danych nam w sposób naoczny, w sferę świata „niewidzialnego", którego istnienie niejasno przeczuwamy m. in. dzięki religii. Klasycznym jej wyrazem stała się w przeszłości filozofia Platona. Mimo wielu różnic między tomizmem a platonizmem, obydwie koncepcje są podobne w tym, że jakby już w samym ich punkcie wyjścia zwracają się do metafizyki i szukania Boga.

Filozofię współczesną przenikają tendencje wręcz przeciwne. Przejawiają się one na dwa sposoby.

Przede wszystkim w opisach zadań filozofii rzuca się w oczy całkowita nieobecność takich pojęć jak „przyczyna" czy „racja dostateczna" w znaczeniu metafizycznym, w przeciwieństwie do tego, co miało miejsce poprzednio. Ktoś mógłby zarzucić, że wymienione pojęcia zostają w nią wprowadzone mimo wszystko w sposób utajony. Być może nawet tak jest. Ale bez wątpienia obchodzą się bez nich zasadniczo trzy główne kierunki współczesnej filozofii: fenomenologia, egzystencjalizm i, co jest zupełnie zrozumiałe, neopozytywizm. Nie jest to oczywiście równoznaczne z zanikiem badań nad problematyką przyczynowości w filozofii. Cała sprawa ma jednak zgoła inny sens: przyczynowość nie warunkuje już samego istnienia filozofii. Stało się dzisiaj jasne, że filozofia jest możliwa nawet wtedy, gdy w świecie nie istnieją żadne związki przyczynowe i gdy rezygnuje się w niej z wyjaśniania rzeczy przez „pierwsze przyczyny". Jako pozytywna strona tego zjawiska występuje we współczesnej filozofii dramatyczny wysiłek, by znanymi i nieznanymi środkami poznawczymi dotrzeć do tego, co jest dane, zatem do tego, co ujawnia nam żywe i zazwyczaj bezpośrednie doświadczenie świata, oraz by jego wyniki zamknąć w możliwie adekwatnym lecz wolnym od rozumowań, zwłaszcza dedukcyjnych, opisie „rozumiejącym" (dość zresztą swobodnie interpretowanym). Wysiłkom tym towarzyszy surowy zakaz wykraczania poza doświadczenie. Filozofia u samego swego korzenia nosi przeznaczenie do tego, by pozostać w zadanym świecie. Taki jest sens wysiłku Bergsona, który chce ożywić w samym sobie i w czytelniku intuicję „czystego trwania" i „pędu życiowego", taki sens ma proponowana przez fenomenologów redukcja, zwłaszcza redukcja transcendentalna Husserla, podobnie ma się sprawa z „egzystencjalną hermeneutyką" M. Heideggera, metodami J.-P. Sartre'a i koncepcją filozoficznego „transcendowania" K. Jaspersa. We wszystkich wypadkach chodzi głównie o to, by przez rozszerzenie filozoficznego doświadczenia świata, dotrzeć do danych pierwotnych, lecz by przy tym nie przekroczyć samego doświadczenia.

Tradycyjna chrystologia, pozostając w całkowitej harmonii z metodami ówczesnej filozofii, była w samej swej istocie próbą wyjaśnienia metafizyczno-przyczynowego genezy świadomości Jezusa przy zastosowaniu pojęć metafizycznych jako „racji dostatecznych" tej świadomości czyli „przyczyn" w sensie najogólniejszym. Taki był sens pojęcia „natury", „osoby", „substancji", „unii hipostatycznej" itd. To, co dane, zatem ujawniona przez wypowiedzi Jezusa treść świadomości, zostało wyjaśnione przez to, co leżało „poza" samą treścią świadomości, chociaż — możemy to przyjąć — było implikowane przez to, co dane. Tak więc „Jezus metafizyki" i „Jezus Ewangelii" pozostawali ze sobą w ścisłym związku a może nawet w jedności.

Dla filozofii współczesnej „Jezus metafizyki" jest postacią niezrozumiałą i to nie tylko z powodu związku z teologią. Filozofia współczesna nie kwestionuje samej prawomocności koncepcji, ale też nie widzi żadnych możliwości, by podjąć jej weryfikację. Na ogół całe zagadnienie pozostawione zostaje w rękach teologów. Filozofia podejmuje zagadnienie Jezusa starając się zaraz w punkcie wyjścia, by zgodnie z metodą nie wykroczyć poza zespół treści świadomości Jezusa, ujawnianych w Jego wypowiedziach, w podjętych przez Niego decyzjach, dążeniach itd. Jej celem ostatecznym będzie uchwycenie jego postaci w jakimś „naczelnym przeżyciu", którym może być bądź „absolutne ja", bądź „naczelna idea" (Jaspers), ,,naczelna wartość", „doznanie miłości", ,,podstawowa prawda doktryny" (Bultmann). Naczelne „przeżycie" jest co prawda racją istnienia niektórych innych przeżyć czy zachowań, ale n i e j e s t r a c j ą m e t a f i z y c z n ą. Czasami może chodzić o motyw, czasami o „intencjonalne założenie", a czasami nawet o kantowski „warunek *a priori* możliwości". Uzyskujemy w wyniku obraz Jezusa umiejscowiony na całkiem innej płaszczyźnie niż obraz tradycyjny, chociaż, jak wspomniałem, niekoniecznie z nim sprzeczny.

W poszukiwaniach naczelnego „przeżycia" Jezusa olbrzymią rolę może odgrywać reprezentowana przez autora jego filozofia ogólna. Odkrycie intuicji nowego typu i wynalezienie nowej wizji świata wiąże się zazwyczaj z próbami, by odnaleźć w przeszłości historyczne postacie odznaczające się pokrewnym zmysłem rzeczywistości. Stąd brało się, jak się wydaje, zainteresowanie Jezusem u H. B e r g s o n a, które jednak niestety nie przybrało formy ostatecznie skończonej koncepcji, i tutaj także mają swe korzenie zainteresowania Jaspersa. Przypuszczenie, że w przypadku Jezusa daje się znaleźć podobna intuicja świata, można na dobrą sprawę traktować jako swoiste ,,wyznanie wiary", ale prawdopodobnie są to tylko próby, podejmowane dość przypadkowo, harmonizowania odziedziczonej wraz z kulturą chrystologii z własną filozofią.

Inny kierunek przybierają dwie dalsze tendencje współczesnej filozofii, a konkretnie teorii ludzkiej świadomości.

Pierwszy wynika pośrednio ze współczesnych badań nad czasem. Mam tu szczególnie na uwadze badania nad pierwotną świadomością czasu, a nie nad tzw. metafizyczną naturą czasu, w których motyw szukania „racji dostatecznych" odgrywał rolę dominującą. Tu w filozofii współczesnej trzy nazwiska są szczególnie znane: E. Husserl, M. Heidegger, przedtem H. Bergson (w Polsce należałoby wymienić studia R. Ingardena). W wyniku ich odkryć wiemy dzisiaj więcej niż kiedykolwiek o czasowej strukturze ludzkiej świadomości a to modyfikuje nader głęboko naszą wizję człowieka. Wewnętrzne czasowe przemiany świadomości ludzdziej, charakterystyczne dla niej wyjście w kierunku przyszłości, w której szuka ona właściwego wyrazu swego istnienia, nie wiąże się dla nas z żadnego rodzaju wartościowaniem. Upraszczając mocno sprawę powiemy: ponieważ zmiana świadomości a pośrednio także większość innych zmian, nie jest dla tej filozofii przejściem z możności do aktu (od braku doskonałości do posiadania doskonałości), *w żadnej mierze nie dyskwalifikuje ona sama przez się świadomości podległej zmianie.* Zmiana w sferze świadomości to ostatecznie immanentny świadomości czas a także naturalny dla niej sposób istnienia. Stawia to w nowym świetle sprawę rozwoju i przemian świadomości Jezusa. Rozwój jest w pewnym zakresie implikowany przez samą czasową strukturę świadomości i w niczym, co jest bardzo istotnym punktem widzenia, nie dyskwalifikuje człowieka, który przezeń przechodzi. Nic zatem dziwnego, że wzmianki o przemianach i o rozwoju świadomości Jezusa, a nawet o wewnętrznych konfliktach na tym tle, nie wiążą się z żadnymi próbami obniżania jego osobowych walorów.

Drugi kierunek stoi w związku z zagadnieniem substancjalności świadomości człowieka. Stanowiska współczesnych nie są w tym przypadku jednolite. Istnieje znaczny odłam myślicieli, którzy w opisach świadomości nadal stosują to pojęcie lub w pewnym stopniu pojęcia równoważne z nim, np. Husserl, R. Ingarden, czy, z wieloma zastrzeżeniami, M. Scheler, ale wielu też zajmuje przeciwne stanowisko. Są to: H. Bergson, M. Heidegger, J.-P. Sartre, K. Jaspers i wielu innych egzystencjalistów. Jedni i drudzy zgadzają się mimo to w jednym: należy w opisie świadomości stosować takie pojęcia, by uniknąć jej „reifikacji". Zarzut reifikacji został skierowany głównie przeciw Kartezjuszowi (por. jego wnioskowanie z aktu „cogito" na istnienie „rzeczy myślącej"), ale pośrednio dotyka on także w pewnym stopniu filozofii tradycyjnej. Trudno wchodzić tutaj w szczegóły. Nawet jednak ci, którzy godzą

się na pojęcie „substancjalności", interpretują je tak, by z góry wykluczyć wszelką myśl o wykraczaniu poza fenomenalne dane. Skrajny rezultat tej tendencji możemy obserwować w sformułowaniu Sartre'a: *„świadomość... jest jedynym sposobem istnienia, jaki jest możliwy dla świadomości czegoś"* [2]. Radykalny antysubstancjalizm tego twierdzenia jest oczywisty. Dodajmy do tego: spór na temat osoby ludzkiej, ludzkiego „ja", genezy konstytucyjnej świadomości, możliwości „rozszczepienia ja", wielorakich postaci samoświadomości, a sprawa nowej chrystologii niezwykle się skomplikuje. Być może filozofia zmusi nas do postawienia pytań, na które ze względu na szczupłość przekazu historycznego, nie będziemy w stanie odpowiedzieć. Natomiast inne zagadnienia, uznane za rozstrzygnięte, mogą stanąć przed nami z nową ostrością.

Wszystkie wymienione tendencje filozofii i wynikające z nich twierdzenia tyczące wprost teorii świadomości ludzkiej stanowią dalsze, *resp.* głębsze, tło współczesnej chrystologii egzystencjalistycznej Bultmanna i Jaspersa. Tło to obejmuje o wiele szerszy zakres zagadnień, niż postawili sobie obydwaj wymienieni autorzy, a nawet szerszy od tego, jaki w ogóle podejrzewali. Ambicje filozoficzno-chrystologiczne obydwu autorów są węższe, im wcale nie chodzi o budowanie pełnej chrystologii. Niemniej w jakimś stopniu obydwaj przeżyli głęboko przynajmniej niektóre z wymienionych tendencji, co w pewnym stopniu znalazło odbicie w ich pomysłach. Poza tym opisane tło ich koncepcji wyjaśnia w znacznym stopniu, dlaczego w przypadku Jezusa nie zostały postawione pewne zagadnienia, kluczowe dla chrystologii tradycyjnej, i dlaczego inne zagadnienia zostały nie tylko postawione, ale nawet potraktowane pierwszoplanowo. Do pierwszych można zaliczyć np. sprawę bosko-ludzkiej natury Jezusa, do drugich np. zagadnienie „naczelnej idei" Jezusa. Do tego tła dołącza się jednak, jak wspomniałem, tło bliższe, utkane przez zespół poglądów filozoficznych każdego z wymienionych autorów z osobna. O ile można się nie bez podstaw ku temu spodziewać, że w uznaniu „tła dalszego" za obowiązujące nie byłoby żadnych różnic między jednym a drugim, o tyle tło bezpośrednie okazuje się mocno zróżnicowane. Jaspers nie podziela wielu poglądów Bultmanna i na odwrót. Prawdę powiedziawszy Bultmann nie znajduje w jego oczach uznania jako filozof we współczesnym znaczeniu tego słowa. Jego koncepcję „demitologizacji" poddał w swoim czasie ostrej krytyce a związki z Heideggerem uznał za powierzchowne. Mimo ich „egzystencjalistycznego profilu", są to jednak dwaj z gruntu odrębni myśliciele. Bultmann to przede wszystkim filozofujący egzegeta-historyk. Jaspers zaś to

---

2 *L'être et le néant*, 47, Paris 1955, s. 20..

przede wszystkim filozof, dbający o to, by jego związki z historią nie były zbyt krępujące.

Bultmann streścił swe poglądy na temat Jezusa w książce pt. *Jesus*[3]. Tło filozoficzne tej pracy nie obejmuje słynnej teorii „demitologizacji", z którą nazwisko Bultmanna ściśle się wiąże. Jest to całkiem zrozumiałe, ponieważ praca o Jezusie jest napisana bez uwzględniania pochodzenia „mitów ewangelicznych", na podstawie gotowego materiału. Jaspers poświęcił Jezusowi jeden rozdział pracy pt. *Die grossen Philosophen*, t. I. Niemniej koncepcja Jaspersa stoi w ścisłym związku z jego ogólną filozofią, dlatego w celu jej zrozumienia będziemy musieli sięgać także do innych prac filozofa.

O JEZUSIE BEZ JEZUSA: R. BULTMANN

Filozoficzne walory koncepcji Bultmanna nie znajdują, jak wspomniałem, uznania u K. Jaspersa. Wprawdzie temu ostatniemu chodzi głównie o koncepcję „demitologizacji", ale wypowiedziane uwagi odnoszą się częściowo także do pracy o Jezusie. *„Ograniczenie filozofii do jednej książki Heideggera i, jak przypuszczam, niewłaściwe jej rozumienie przez zbytnie uwypuklenie jej «naukowej», «obiektywizującej», podręcznikowej strony oznacza u Bultmanna faktyczne odejście od wszelkiej filozofii... Jego, jak mi się wydaje, obce samemu Heideggerowi ujęcie filozofii, jest w samej rzeczy ujęciem charakterystycznym dla filozofii naukowej w znaczeniu XIX-stowiecznej filozofii profesorskiej. Jak bardzo kruchą musiałby sam Heidegger nazwać teologię zbudowaną na takich podstawach, gdyby zechciał nam coś na ten temat powiedzieć"*[5]. W pracy o Jezusie znajdujemy się również na skrzyżowaniu wpływów pozytywizmu i dość luźno pojętego egzystencjalizmu. Nie sądzę natomiast, wbrew temu, co sugerują niektórzy, by odbił się na niej wpływ fenomenologii.

Pierwiastki myślenia pozytywistycznego są dominujące już w samej koncepcji historii jako nauki. Wprawdzie początki są jeszcze dość dalekie od ducha pozytywizmu, niemniej końcowy efekt jest już z nim zgodny. Ponieważ, sądzi Bultmann, dążenie do obiektywizmu w historii jest jedynie zamaskowaną próbą wprowadzenia nowego subiektywizmu, należy się ostatecznie zgodzić z subiektywizmem niezamaskowanym. Czymże zatem jest historia w ujęciu subiektywizmu? Jest ona osobistym dialogiem

---

[3] *Jesus*, Tübingen 1964. Wyd. 1-sze, 1926.

[4] *Die grossen Philosophen*, München 1957, s. 186—214.

[5] K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, s. 13.

z dziejami podjętym przez autora i czytelnika. Rola autora polega na doprowadzeniu czytelnika najpierw do spotkania z dziejami samego autora a to dopiero umożliwi czytelnikowi własne, osobiste spotkanie z tymi dziejami. *„...zawarte w książce przedstawienie ma dla czytelnika charakter rozprawy o tym, jak ja go orientuję w dziejach"* [6]. Spodziewamy się zatem, że w zamian za „nierealny" obiektywizm uzyskamy bogate informacje o przeżyciach historyka i wyglądzie dziejów z perspektywy tych przeżyć lub przez ich pryzmat. Mogłoby to być nader interesujące. Ale w międzyczasie dochodzi do głosu pozytywista. Dowiadujemy się nagle, że autor zamierza zrezygnować z wszelkich psychologicznych interpretacji postaci historycznych a także z wszelkiego ich wartościowania, zarówno tego, jakie narzuca sama osoba, jak tego, które narzuca się w wyniku porównania jej z innymi postaciami dziejów. W dalszym ciągu autor pisze, że nie interesuje go nawet sama postać historyczna, jako działająca w konkretnej czaso-przestrzeni osoba. Cóż zatem jeszcze pozostało? *„W przypadku takiej osoby jak Jezus, która działała przez słowo, to, co on chciał, daje się odtworzyć wyłącznie w wyniku zestawienia w zdania, jako jego nauka"* [7]. Chodzi zatem o naukę Jezusa. O żywym Jezusie nie da się wiele powiedzieć: *„Że stoi on poza historycznym ruchem jako jego założyciel... jest całkiem jasne. Ale jak daleko gmina w swym przekazie była wierna obiektywnemu obrazowi i nie zmieniła jego nauczania, to jest całkiem inna sprawa"* [8]. Prawdę powiedziawszy sprawa ta go wcale nie interesuje, ponieważ ważne jest słowo a nie czyn. Nic też dziwnego, że książkę Bultmanna nazwano *„książką o Jezusie bez Jezusa"*.

Po dokonanych eliminacjach dalsze wynurzenia brzmią już jako wyraźna niekonsekwencja. Ze zdziwieniem czytamy np., że myśl Jezusa należy pojmować jako *„myśl żyjącego w konkretnej sytuacji czasowej człowieka: jako odsłonięcie jedynej, będącej w ciągłym ruchu i niepewności, w sytuacji wymagającej rozstrzygnięć, egzystencji; jako wyrażenie umożliwiające uchwycenie tej egzystencji; jako próbę podjętą w celu wyjaśnienia możliwości i konieczności jego «Dasein». Gdy zatem natrafiamy w historii na słowo Jezusa, to nie powinniśmy poddawać tego słowa ocenie z punktu widzenia jego racjonalnej ważności, ponieważ natrafiamy w nim na pytanie tyczące tego, jak my sami chcemy pojąć naszą własną egzystencję"* [9].

---

[6] *Jesus*, s. 10.
[7] Jak wyż., s. 13.
[8] Jak wyż., s. 15.
[9] Jak wyż., s. 14.

Intencja Bultmanna jest taka: w tym, co dane w ogóle, szukać tego, co dane naprawdę. Jest w tym wyraźne echo pozytywizmu, który idąc po tej linii, powoli tracił kontakt z istniejącym światem. Jesteśmy tutaj także bliscy pozytywistycznym zamiłowaniom do semantyki: jeżeli wg neopozytywizmu filozofia miałaby być analizą języka nauk szczegółowych, dlaczego historia nie mogłaby być analizą języka postaci uznanych za historyczne?

Dalsze rozdziały książki są sprawozdaniem z „doktryny" Jezusa: co Jezus twierdził na temat królestwa Bożego, woli Bożej, bliskości i oddalenia Boga, o cudach, o modlitwie, wierze, miłości itd. Wszystko to wtopione głęboko w bezpośredni kontekst dziejowy. Osobiste spotkanie Bultmanna z Jezusem jest w istocie bezosobistym spotkaniem pozytywizującego historyka z okrojoną uprzednio zabiegami egzegetycznymi i interpretacyjnymi doktryną Jezusa.

Ale Bultmann to także rezultat wpływów egzystencjalizmu. Dzięki słowu Jezusa uchwycimy, jego zdaniem, egzystencję, „*Dasein*" Jezusa (dwa te terminy niesłusznie funkcjonują jako synonimy). Zdanie to jest słuszne. Ale przy założeniu, że nas to w ogóle będzie interesować, co przecież stałoby w sprzeczności z postulatami ograniczenia się do samej doktryny, i że Jezus mówił szczerze. Jak w takim razie pogodzić to drugie założenie z postawą wstrzymania się od wartościowania postaci Jezusa? Pozytywista przeciwstawia się egzystencjaliście i na odwrót.

Przejdźmy jednak do bezpośredniego tła „doktryny Jezusa".

Zdaniem Bultmanna, które podziela on z szeregiem teologów protestanckich a także, jak zobaczymy, z Jaspersem, Jezus stoi w obliczu katastrofy końca świata. Wizja nadciągającego końca jest ośrodkiem jego poglądu na świat. Dają się stąd wyprowadzić inne elementy jego koncepcji. Szczególnie może nas interesować jego idea człowieka.

Jezus, jak sądzi autor, nie traktuje człowieka, ani, mówiąc współczesnym językiem, indywidualistycznie, ani po platońsku, ani nie posiada współczesnego pojęcia duszy (słowo „dusza" ma być u niego synonimem „życia"). Jedynie co można pozytywnie stwierdzić, to, że Jezus widzi człowieka w „sytuacji rozstrzygnięcia" jako powołanego i zobowiązanego do podjęcia decyzji za lub przeciw nadchodzącemu wraz z końcem świata królestwu Bożemu. „*Rzecz ma się zatem podobnie, jakby ktoś twierdził, że istotą ludzi jest to, iż są oni poddani przeznaczeniu i śmierci i że przez te pojęcia pozwalają się określić. Istotnie, śmierć i królestwo Boże dają się ze sobą porównać, ponieważ królestwo Boże oznacza koniec ziemskiej egzystencji człowieka, tej,*

jaką znamy, wraz z jej koniecznościami i możliwościami" [10]. Królestwo Boże z kolei interesuje Jezusa nie jako pewien stan, który ma nadejść, *„lecz jako cudowne wydarzenie, które dla człowieka oznacza wielkie albo-albo, które stawia człowieka w obliczu rozstrzygnięcia"* [11]. *„Ponieważ człowiek stoi w obliczu rozstrzygnięcia, istota człowieka według Jezusa leży w woli, w wolnym czynie..."* [12]. Stąd poza zainteresowaniami Jezusa leżą zagadnienia ciała, duszy, dobrej lub złej ludzkiej natury, bo wszystko zależy od rozstrzygnięcia. Wolność czyni człowieka świętym lub zbrodniarzem — powie potem J.-P. Sartre.

Jakie powinno być samo „rozstrzygnięcie"?

Odpowiedź jest prosta: chodzi o bezwzględne poddanie się Bogu, o posłuszeństwo. Zacytujmy jeszcze raz: *„Etyka Jezusa, podobnie jak etyka judaistyczna, jest etyką posłuszeństwa, a jedyna, zresztą podstawowa różnica, leży w tym, że myśl o posłuszeństwie została tutaj wzięta radykalnie"* [13]. W etyce posłuszeństwa nie może być mowy o teorii wartości, nie ma pytań, jaki jest cel człowieka, nie ma zagadnienia „dlaczego" nierozerwalność małżeństwa, miłość do nieprzyjaciół itd. Człowiek winien bez reszty zagubić się w Bogu, który przemawia do niego *„w każdej sytuacji konkretnej, ponieważ każda konkretna sytuacja jest chwilą rozstrzygnięcia"* [14].

Bóg Jezusa to, zdaniem Bultmanna, Bóg kategorycznego posłuszeństwa. Ale w tym właśnie punkcie ogarniają nas liczne wątpliwości. Dajmy wyraz jednej z nich. Czyż to jest rzeczywiście ten sam Bóg, który w Ewangelii był tak łaskawy dla grzeszników? Niesposób unicestwić wszystkie przekazy Ewangelii na ten temat i sam autor tego nie czyni. Niech jednak na ten temat wypowiedzą się egzegeci. Dla filozofa inna idea jest zastanawiająca: pokrewieństwo między Bogiem, potraktowanym przez Bultmanna jako Bóg Jezusa, a Bogiem E. Kanta i jego ideą moralności opartą o kategoryczny imperatyw. W tym kontekście interesujące staje się pytanie, jakie miejsce w koncepcji Bultmanna zajmuje miłość. Autor całą sprawę rozstrzyga jednym cięciem: miłość w świetle etyki Jezusa jest obowiązkiem wynikającym z absolutnego posłuszeństwa Bogu. I w tym punkcie ogarniają człowieka wątpliwości. Rozumiemy, gdy z posłuszeństwa wynika zachowanie się człowieka imitujące miłość, ale nie rozumiemy, na czym polega miłość, która jest rezultatem aktu posłuszeństwa. Dla M. Schelera np. wszelkie usiłowanie, by wyprowadzić

[10] *Jesus*, s. 49.
[11] *Jesus*, s. 28.
[12] *Jesus*, s. 44.
[13] *Jesus*, s. 64.
[14] *Jesus*, s. 89.

miłość z posłuszeństwa byłoby jednym z przykładów „przewrotu" w sposobie traktowania i przeżywania wartości, ponieważ oznaczałoby sięganie po wartości obiektywnie wyższe ze względu na wartości niższe. Dla samego Heideggera czy Sartre'a byłoby to równoznaczne z utratą ludzkiego autentyzmu. A dla Jezusa, zwalczającego w Ewangelii faryzeuszów, byłoby powrotem do faryzeizmu. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Bultmann, mając do wyboru Boga Jezusa i Boga Kanta, wybiera tego drugiego a następnie własny wybór podsuwa Jezusowi.

I tak okazuje się, że Jezus Bultmanna jest postacią wewnętrznie sprzeczną a jego praca o nim jest od wewnątrz przenikana głębokimi przeciwieństwami. Historyk, który niejasno przeczuwa walor osobistego spotkania z dziejami, kłóci się z historykiem-pozytywistą, dla którego dany naprawdę jest tylko dokument i jego treść. Pozytywista, unikający wszelkich sądów wartościujących, stoi w opozycji do człowieka wierzącego, który uznaje wewnętrznym aktem przyświadczenia prawdomówność tego, kto przemówił. Jedynym terenem „osobistego spotkania" z Jezusem ma być doktryna końca świata oraz szereg innych tez doktrynalnych pochodnych. Ale w dwu kluczowych sprawach, sprawie końca świata i stosunku miłości do posłuszeństwa, istota spotkania polega na narzuceniu Jezusowi kategorii współczesnego myślenia filozoficznego: raz katastroficznej atmosfery egzystencjalizmu, drugi raz kantowskiego pojęcia imperatywu kategorycznego i całej reszty, z tym związanej.

Voltaire miał kiedyś powiedzieć: *„jeżeli Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, to człowiek oddał mu to z nawiązką"*. Analogiczna uwaga narzuca się w przypadku Jezusa Rudolfa Bultmanna.

JEZUS JASPERSA: IDEA CIERPIĄCEGO SŁUGI BOGA

Jaspers jest jednym z głównych przedstawicieli współczesnej filozofii i rzecznikiem jej zasadniczego zorientowania w stronę badań nad tym, co prezentuje doświadczenie, pojęte zresztą swoiście. W aparaturze językowej jego filozofii brak pojęcia substancji a obiektywna wartość „zasady przyczynowości" nie jest wstępnym warunkiem istnienia filozofii. Do opisanego wyżej głębszego tła filozoficznego swej koncepcji Jezusa dodaje on szereg elementów własnego systemu filozoficznego i one tworzą tło bezpośrednie. Na pierwszy plan wśród nich wysuwa się pojęcie „świata".

Trudno wchodzić tutaj w szczegóły niezwykle zawiłej koncepcji Jaspersa. Zakładając z góry pewne uproszczenia, ogólny sens koncepcji świata jest następujący: świat to przede wszystkim „świat

otoczenia" jednostkowego, konkretnego „ja". *Es ist keine ichlose Welt und kein weltloses Ich* — *„nie ma żadnego świata nie-egotycznego i żadnego nie-światowego ego"* [15]. Istnieje zasadniczo tyle „światów", ile jednostek ludzkich. Wprawdzie na różne sposoby usiłujemy wykroczyć poza nasz jednostkowy świat i naszą sytuację w nim, uznając go za „subiektywny", „fikcyjny" i unicestwiając go tym samym, wprawdzie sądzimy że poza tymi światami istnieje świat obiektywny, zasadniczo dla nas osiągalny, ale wszelkie wysiłki, by opisać ten świat, łącznie z wysiłkiem nauk szczegółowych, są w istocie rzeczy konstruowaniem nowego świata, w którym znajdujemy się pod postacią już nie jednostki ludzkiej, psychofizycznej, lecz „świadomości w ogóle" lub czegoś podobnego. Nowy świat i nowe „ja" wskazuje stale na pierwotną sytuację w świecie. W efekcie nie ma możliwości, by sprowadzić wiele światów do jednego, podstawowego, obiektywnego świata. *„Istnienie, chociaż jest pewne siebie, znajduje się jako byt doczesny w stanie rozbicia, jak gdyby było ono poprzedzone przez rzeczywistość doskonałą, lecz potem zagubioną, którą trzeba odszukać, nie mogąc jej nigdy dosięgnąć"* [16]. „Rozdarcie" między sposobami bycia w świecie, uniemożliwia pełną unifikację i obiektywizację świata. Dlatego kluczową rolę w filozofii Jaspersa odgrywają takie pojęcia jak „spełznięcie na niczym" (*Scheiterung*) i „transcendowanie". Próby ujednolicenia obrazu świata są skazane na „spełznięcie na niczym", ale właśnie klęska myślenia zamkniętego w świecie jest podstawowym warunkiem filozofii, której istotę stanowi wykraczanie, transcendowanie poza świat i do „źródeł" świata, w stronę ludzkiej „egzystencji".

Jaspers interesuje się doktryną Jezusa i jego „istotną ideą" życia. W pierwszej części stoimy jeszcze w pobliżu Bultmanna, w drugiej znajdujemy samodzielną koncepcję.

Kamieniem węgielnym doktryny Jezusa ma być, jak u Bultmanna, myśl o końcu świata. Ale dla Jaspersa, którego filozofia jest dogłębnie przeniknięta ideą „kruchości" światów, nie ma w tym powodu do krytyk. Świat jednostki ludzkiej jest także światem, który zmierza do unicestwienia. Istnienie jest w stanie rozbicia, między sposobami bycia panuje głębokie rozdarcie, świat jest podobny do kawałków rozbitych kul, których nie można do siebie dopasować. Jaspers daje w swej filozofii świata wyraz tym samym pierwiastkom tragizmu, jakim dawał wyraz Jezus w swych opisach sądu ostatecznego. Jedynie środki były inne.

---

15 *Philosophie*, t. I, Berlin 1932, s. 62.

16 *Philosophie*, t. II, s. 348. Tłumaczenie S. Ławickiego z: G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Pax 1965, s. 277 nn (fragment).

Cóż z tego, że koniec świata nie nastąpił, kontynuuje swe uwagi autor, *„nie zmienia to w niczym znaczenia zasadniczej jego myśli. Czy nastąpi teraz, czy potem, jedno pozostaje: koniec rzuca światła i cienie, stawia każdego w obliczu pytań, zmusza do rozstrzygnięcia... człowiek żyje w obliczu Ostatecznego... Świat nie jest ani pierwszy, ani ostatni, człowiek jest poddany śmierci, ludzkość nie będzie trwać wiecznie. W tej sytuacji stajemy wobec albo-albo: albo za Bogiem, albo przeciw Bogu, za dobrem albo za złem. Jezus przypomina o Ostatecznym"* [17]. Myśl o „sytuacji rozstrzygnięcia" jest pokrewna z myślą Bultmanna. Tutaj znajduje jednak teoretyczne pogłębienie. Bo stając w obliczu śmierci staje człowiek, zdaniem Jaspersa, w obliczu tzw. „sytuacji granicznej", którą oprócz śmierci stanowi także: walka, cierpienie, przyjęcie winy. Ma to dla człowieka olbrzymie znaczenie, bo *„b y ć znaczy r o z s t r z y g a ć pierwotnie"* [18], zaś pierwotnie rozstrzygamy właśnie w sytuacjach granicznych. Wchodząc w sytuacje graniczne, uznając taką sytuację za swą własną, stajemy się sobą, i s t n i e j e m y. *„Doświadczać sytuacji granicznych i istnieć to to samo"* [19]. I tak odsłania się nam „głębszy" sens pedagogiki Jezusa: sam wchodząc w sytuację graniczną i skłaniając innych, by w nią weszli, dokonuje zabiegu o charakterze e g z y s t e n c j a l n y m. Umożliwia ludziom b y ć. *„Egzystencją jest bowiem to, co odnosi się do siebie a w tym do własnej transcendencji"* [20].

Inaczej niż u Bultmanna rysuje się sprawa stosunku posłuszeństwa i miłości. Posłuszeństwo wypływa z najwyższej miłości. Dlatego istotą postawy Jezusa jest odrzucenie a nie modyfikacja tylko wszelkich pojętych jurydycznie związków między Bogiem a człowiekiem. Ale nie ma tu nihilistycznego odrzucenia wszystkich norm. Rzecz polega raczej na ich przekroczeniu w celu dotarcia do samego źródła zobowiązań.

Część drugą filozofii Jezusa stanowi analiza jego „życiowej idei". Już samo pojęcie „idei życiowej" oznacza wykroczenie poza doktrynalny punkt widzenia Bultmanna w kierunku badań czynu Jezusa. Autor stara się tutaj wykryć wewnętrzną logikę, jedność, odczytać idealną konsekwencję. Wyniki usiłuje podać, co jest skąd inąd zupełnie zrozumiałe, w języku własnej filozofii.

„Życie Jezusa, pisze, *jest jakby prześwietlone przez boskość".* Co to bliżej znaczy? Znów natrafiamy na podstawowy motyw jego filozofii: koncepcję „świata". Jezus wykracza poza przyporządkowany ludziom ich świat i żyje w świecie, w którym wartością cen-

---

17 *Die grossen Philosophen,* s. 206.
18 *Philosophie,* t. I., s. 15.
19 *Philosophie,* t. II, s. 204.
20 *Philosophie,* t. I, s. 15.

tralną i miarą wszystkich miar jest Bóg. *„Jezus wytrącił samego siebie z wszelkiego porządku panującego w świecie”* [21]. Miejsce, w którym się sam znalazł, w rzeczywistości nie jest żadnym miejscem. Każdy kto by usiłował zmierzyć go miarą z tego świata, musiałby się pomylić. Stąd płynie zadziwiająca niezależność Jezusa od sił rządzących światem ludzkiego otoczenia.

Koncepcja Jaspersa kryje jednak w tym punkcie pewną niejasność, o której niesposób nie wspomnieć. Zgodzimy się z nim chętnie, gdy pisze, że idea boskości przenika życie Jezusa i jest jego „istotową ideą”. Ale czy to już wystarczy? Czy to tłumaczy, dlaczego życie Jezusa było takie, jakie było? Tym bardziej, że Jaspers nie wątpi ani w istnienie Jezusa, ani w historyczność zasadniczych faktów jego życia, łącznie ze sceną w ogrodzie Gethsemani. Idea boskości, pragnienie poświęcenia się dla ludzi i dla Boga, nie tłumaczy, dlaczego Jezus wybrał tę a nie inną formę przeżywania życia, dlaczego zdecydował się ponieść śmierć. I dlatego interpretacyjny wysiłek Jaspersa nie sięga w te zasadnicze pokłady jego życiowych ideałów.

Inny jeszcze rys przykuwa uwagę autora: cierpienie. Uwagi na ten temat są zwięzłe, niekiedy wręcz nieprzetłumaczalne. Dla Jaspersa idea cierpienia Jezusa wyrasta z idei cierpienia, jaką przeniknięta jest myśl żydowska. *„Trzeba widzieć poprzez tysiąclecia duszę żydowską, by uchwycić istotę Jezusa. W Jezusie urzeczywistniła się ostatecznie żydowska idea cierpiącego sługi Boga”* [22] Szczególnym jednak rysem, właściwym tylko Jezusowi, jest to, że nie podejmuje on cierpienia w sposób bierny, lecz sam je prowokuje, zwłaszcza śmierć. Śmierć nie jest dla niego przypadkiem. Stanowi sytuację graniczną, która umożliwia i s t n i e n i e. Jest także wystawieniem na ostateczną, najwyższą próbę bezwarunkowego charakteru świata, który był jego światem. Jest sytuacją ostatecznego „spełznięcia na niczym” istnienia zamkniętego w granicach ludzkiego świata. Jest wreszcie wypełnieniem bożego posłannictwa, które polegało na „mówieniu prawdy i byciu prawdą”.

Jezus wypowiada na krzyżu kontrowersyjne słowa psalmu 22: *„Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”*. Niesposób posunąć dalej cierpień człowieka. Bóg nie odpowiada. Ale od strony człowieka w tej sytuacji nadal trwa i jest możliwe najgłębsze zaufanie Bogu. Ten okrzyk to nie wynik buntu. Zakłada on trwające nadal oddanie się Ojcu. *„Na krzyżu dochodzi do wizji w czasie pierwotnej rzeczywistości tego, co wieczne. W formie obrazowej dokonuje się na krzyżu ostateczne osiągnięcie pewności o tym, co*

---

[21] *Die grossen Philosophen*, s. 205.
[22] Jak wyż., s. 207 — 208.

ostateczne, na drodze definitywnego spełznięcia na niczym tego, czym jest świat" [23]. I znów, sięgając do filozofii ogólnej autora, dostrzegamy tu analogię między tym, co jako „transcendowanie" jest jej metodą, a tym, co jako „wizja wiecznego", stało się udziałem umierającego Jezusa.

WOKÓŁ ZROZUMIENIA JEZUSA

Polemika z zaprezentowaną koncepcją Jezusa, jeżeli ma wyjść poza stwierdzenia wewnętrznych sprzeczności, jest w samym punkcie wyjścia hamowana szczupłością przekazu historycznego, w dodatku ograniczanego wpływami liberalnych szkół egzegetycznych. Szczególnie Bultmann jest pod tym względem znamienny. Odrzuca on np. wiarygodność Ewangelii św. Jana, a z przekazu synoptyków opisy końcowych i początkowych epizodów życia Jezusa. Wszelkie zdania, w których występują słowa „Syn Człowieczy" itp. uważa za dodatek pierwszej gminy, w rezultacie czego nie widzi możliwości (i potrzeby, ale to inna sprawa) omawiania postaci Jezusa. Skrypturystyczna podstawa koncepcji Jaspersa jest nieco szersza, ale i on nie uwzględnia czwartej Ewangelii oraz opisów narodzenia, zmartwychwstania, cudów itp. Jezusa. Jest niemożliwością wdawać się tu w spory natury egzegetycznej. Od początku przyjęliśmy zresztą filozoficzną płaszczyznę rozważań. Pozostając zatem nadal na tej płaszczyźnie i nie wychodząc poza przyjęte przez obydwu autorów dla swych koncepcji podstawy skrypturystyczne, pragnę skoncentrować uwagę na szczególnym zjawisku pewnego niedosytu czy braku pełni, jakie zrodziło się we mnie po przeczytaniu omawianych prac, by następnie uchwycić jego źródła czy uprawnienia. Wydaje mi się, że jest coś takiego, czego autorzy nie powiedzieli, a co powiedzieć powinni, pozostając zresztą w zgodzie z przyjętym przez nich materiałem historycznym.

Przy pełnym poznaniu drugiego człowieka, czy lepiej przeżywaniu drugiego, w tej liczbie także człowieka historycznego, istnieje obok marginesu poznań „obiektywnych", podobnych do poznań rzeczy, zasadniczy nurt poznań o charakterze „emocyjnym", właściwych dla poznania indywidualności osobowej każdego. Obejmuje on całą gamę „wczuć" czy „współczuć" z drugim, intuicji wartości, interpretacji postaw itd., którą w języku codziennym określamy jednym słowem: rozumienie człowieka. Zrozumieć człowieka to wewnętrznie współ-uczestniczyć w jego żywej osobowości. Ale rdzeniem osobowości jest pierwotne, indywidualne „Ty" drugiego: źródło, z którego się bierze cudze przeżywanie

[23] Jak wyż., s. 207.

i kres, do którego przeżywanie jakby wraca. Dopiero uczestnictwo wewnętrzne w owym „Ty", z perspektywy którego ujmujemy czyny i słowa, daje względną pełnię poznania drugiego. O uczestnictwie takim nie może jednak być mowy bez emocjonalnego zafascynowania tajemnicą człowieka, które jest zaczynem miłości do niego. Gdyby ktoś chciał w procesie poznania drugiego człowieka ograniczyć się do samej płaszczyzny „obiektywnej", nie poznawałby ludzi, lecz żyjące rzeczy. A na tej właśnie drodze znalazł się Bultmann. Jego idea poznania doktryny Jezusa bez osoby Jezusa jest wynikiem wstępnego założenia, że w poznaniu jedynie uprawnione są poznania „obiektywne". Taka postawa szkodzi nie tylko osobom, o których się pisze, ale szkodzi także ich „doktrynie", założywszy, że się zamierza pisać o „doktrynach". W życiu każdego człowieka, a zwłaszcza w życiu Jezusa, da się odkryć ścisła więź między czynem a słowem i nie można jednego odrywać od drugiego, chyba tylko w przypadkach oczywistego braku korelacji. Dla każdego, który w przypadku Jezusa widzi i rozumie tę więź, ważne jest ostatecznie nie to, że Jezus miał t a k ą właśnie doktrynę, lecz to, że taką doktrynę miał właśnie J e z u s a nie ktoś inny. Osoba nadaje tutaj wartość doktrynie a nie na-odwrót. I dlatego nie można zrozumieć słów Jezusa, bez odniesienia do jego „Ty", z którego brały swój początek.

U Bultmanna, jak widzieliśmy, zerwanie więzi z osobą Jezusa było radykalne. U Jaspersa sytuacja jest już inna; widzimy wyraźny wysiłek zrozumienia Jezusa. Ale ani u pierwszego ani u drugiego nie osiągamy oczekiwanej pełni.

Bultmann twierdzi np., że Jezus nie zaprezentował nam żadnej teorii wartości etycznych, żadnych zarysów filozofii człowieka, celu życia ludzkiego itp. Jest to słuszne, ale tylko w tym znaczeniu, że nie ma u niego gotowej, predykatywnie wygłoszonej teorii tych spraw. Ale nie jest to słuszne w tym znaczeniu, jakoby Jezus nie miał żadnego ustalonego poglądu na nie, czy ustalonego sposobu ich przeżywania i jakoby nie ujawnił go poprzez swój życiowy Czyn. Już powierzchowna analiza poszczególnych czynów Jezusa a tym bardziej całego Czynu życia odsłania nam ich i jego wewnętrzny sens, utkany z przeżywanych wartości, motywów, celów działania itd. Jezus podejmując określoną decyzję w imię określonych motywów i dla urzeczywistnienia określonych celów i wartości, uznał jednocześnie za obowiązujący ich kontekst motywacyjno-aksjologiczny. Każdy jego czyn może stać się dla nas „elementarzem" jego „światopoglądu". Ale Bultmann, zamknięty ramami pozytywistycznych przesądów, jest ślepy na te aspekty zagadnienia.

Ogólne wrażenie z rozprawy Bultmanna jest przygnębiające. Jego „Jezus" nie wywiera na nas tego wpływu, do którego nawykliśmy przy zetknięciu się z Ewangelią. Nieustannie pojawia się myśl, że skutek wykroczył poza możliwości przyczyny: chrześcijaństwo przewyższyło Jezusa. Stajemy tym samym raptem wobec tajemnicy, jak wytłumaczyć wpływ t a k i e g o Jezusa na pierwotną gminę chrześcijan. Jakim prawem mamy wierzyć Bultmannowi, że Jezus wzbudził w niej trwałe dążności apostolskie i samo-organizacyjne, że inspirował głoszenie „dobrej nowiny", skoro nic podobnego nie pojawia się w nas a cała „dobra nowina" okazuje się pospolitą... kompilacją. A spodziewaliśmy się nie bez podstaw czegoś innego. Zdawało się, że „osobisty dialog z historią" będzie rozmową historyka, który swą intuicją potrafi natchnąć nowym życiem postacie minionych czasów. Niestety pozytywistyczny przesąd „poznania obiektywnego" okazał się silniejszy.

Rozpoznanie „absolutnego Ty" drugiego człowieka dokonuje się także przez uświadomienie sobie szczególnego wpływu, jaki ów człowiek wywiera na mnie. Bultmann zapowiada, że będzie brał pod rozwagę ten wpływ, ale zapowiedź nie zostaje ziszczona. Może sądzi, że w tej dziedzinie czytelnik powinien pozostać sam ze sobą? Nie przypuszczam, bo wpływ ten wcale nie jest indywidualną sprawą człowieka, ale rzutuje na treść obrazu Jezusa. Gdyby Bultmann to widział, nie mówiłby np., że Jezus nie uzasadniał prawdziwości głoszonych nauk, lecz wymagał uznania na mocy własnego autorytetu. To racja, że nie dowodził dedukcyjnie ani indukcyjnie, jak pozytywista. Ale z tego nie wynika, że argumentował „z autorytetu". Weźmy pod uwagę przykład, którym posłużył się sam Bultmann: przypowieść o miłosiernym samarytaninie. Postępowanie Jezusa polega tutaj na prawdziwym „uczeniu widzenia" wartości etycznych. Z jednej strony „demaskuje" on zachowania zakłamane, z drugiej odsłania ostateczne i prawdziwe oblicze rzeczywistości. Jezus odwołuje się wprost do „pierwotnego odczuwania" wartości etycznych słuchacza. Kto z uwagą szedł za tokiem jego opowiadania, ten odczuwał stopniowe przeobrażanie się własnego widzenia świata, aż do momentu, w którym pokryło się ono z widzeniem opowiadającego. Wtedy bijąca w oczy oczywistość była dowodem zniewalającym. Tak było także w innych dziedzinach „teorii". Również przez swój czyn, który był urzeczywistnieniem wartości etycznych czy religijnych, przez stopień zaangażowania w sprawę, przez heroiczne zwalczanie przeciwności, a nade wszystko przez umiejętność dotykania spraw podstawowych dla człowieka, odsłaniał przed ludźmi ich prawdę o sobie i ich możliwości w świecie. To wystarczyło, by ich wprawić w we-

wnętrzny ruch: *„Heroizmu się nie propaguje*, pisze Bergson, *heroizm pokazuje nam siebie i sama jego obecność wystarczy, by wprawić ludzi w ruch"*. Gdy z tego punktu widzenia popatrzymy na „filozofię człowieka" Jezusa, czy też na sposób jej „uzasadniania", odsłonią się przed nami nieoczekiwane perspektywy. Niestety Bultmann również w tym punkcie pada ofiarą pozytywistycznych dogmatów.

Kiedy uprzytomnimy sobie cały ten rejestr filozoficznych niekonsekwencji Bultmanna, pojawi się w nas poważna wątpliwość: czy jego koncepcję możemy zaszeregować do „egzystencjalizmu"? Sądzę, że w gruncie rzeczy nie. To nie jest egzystencjalizm, a może to nawet nie jest poważna filozofia, wbrew temu, co pisze sam Bultmann i inni o nim. Tu i ówdzie użyte słowo *„Existenz"* czy *„Dasein"* o niczym nie świadczy. Od pierwszych chwil istnienia egzystencjalizmu widzieliśmy w nim niespotykane dotąd zrozumienie dla problemów związanych ze sposobami poznania drugiego człowieka, tymczasem „filozofia" Bultmanna jest im z gruntu obca. Poznanie drugiego człowieka zostało w niej potraktowane tak, jakby to było poznanie rzeczy, w duchu pozytywizmu. Ubóstwo środków poznawczych odbija się na kształcie obrazu: w miejscu chrystologii zjawia się chrystologiczna semantyka. Ale to nie przez wpływ egzystencjalizmu tak się stało. To raczej przez pozytywizm i jego dogmatykę, a pomimo egzystencjalizmu.

Inaczej rzecz się ma z Jaspersem. Tutaj wysiłek „zrozumienia" Jezusa jest widoczny na każdym kroku. Lapidarne uwagi autora odsłaniają przed nami nowe warianty interpretacyjne jego świadomości. Dramat Jezusa staje się dramatem czytelnika. Niemniej i tutaj zjawia się w najbardziej zasadniczym punkcie koncepcji zastanawiający niedosyt.

Moje wątpliwości dają się wyrazić krótko: dlaczego Jezus prowokował własną śmierć? Jaspers sam mówi o „prowokacji" śmierci. Ale jej nie tłumaczy i nie dostarcza żadnych podstaw do tłumaczenia. Prowokacja śmierci przez Jezusa nie wynika ani z idei sądu ostatecznego, ani z koncepcji „świata", którą Jezus żyje, ani z idei śmierci jako „sytuacji granicznej", w której ujawnia się „prawda o człowieku", czy absolutny charakter świata zostaje poddany ostatecznej próbie. Czyżby chodziło tylko o to, by ujawnić pełną prawdę o sobie? Zadziwić świat swym heroizmem? Nonsens. Jaspers sam tego nie twierdzi, ani na żadnej podstawie nie można tak twierdzić. Może zatem przypadek? Ale rys świadomego prowokowania wyklucza i tę możliwość.

„Filozofia śmierci" Jezusa wymaga gruntownej analizy. Nie możemy tutaj szerzej tego tematu rozwijać. Wszystko jednak zdaje się wskazywać, że Jezus w niespotykany dotąd sposób przeżywa

jakiś pozytywny rys wartości śmierci, który przysługuje wprost samej śmierci, i właśnie ze względu na to, że śmierć prezentuje mu się jako wartość, świadomie ją prowokuje. Myśl ta wymaga uściślenia.

Przede wszystkim wiemy, że Jezusowi nie była w ciągu życia obca idea osobistego „przeznaczenia do śmierci". Przewijała się ona wśród jego wypowiedzi a szczególnie mocno wystąpiła w ostatnich tygodniach jego działalności. Nie była ona jednak nigdy traktowana jako ostateczny argument czy „próba" doktryny. Raczej zmartwychwstanie miało mieć ten charakter. Z drugiej strony wiadomo na podstawie wyraźnych wypowiedzi i na podstawie szeregu zdarzeń, że śmierć była dla Jezusa złem (dodajmy dla uściślenia: „fizycznym"), że dobrem było „życie", przeciwieństwo śmierci. To czyni jeszcze bardziej zagadkową postawę Jezusa. Jeżeli bowiem Jezus prowokuje śmierć, to nie jako „ideolog śmierci", ale jako „ideolog życia", ze względu na tajemniczy sposób bycia, który tylko na tej drodze daje się osiągnąć. *„Jeżeli ziarno nie obumrze, nie wyda owocu"*. Nie chodzi też o życie dla samego siebie: *„ciało się za was wydaje"*. Chodzi o życie („zbawienie", jak inni mówili) ludzi. U Jezusa pojawia się z całą wyraźnością soteryczno-altruistyczna koncepcja śmierci, w myśl której śmierć ma swój sens w tym, że jest nieodzownym warunkiem uczstniczenia w tajemniczym życiu poza nią całej lub znacznej części ludzkości. Dopiero z perspektywy takiej śmierci stają się dla nas zrozumiałe znaczne partie „doktryny" i „intencje" czynów Jezusa. Z tego punktu widzenia rozpatrując sprawę, sens nauczania poprzedzającego śmierć leży w tym, że wszczepia ono na różne sposoby („słowa żywota", „pokarm żywota") w człowieka pierwiastki przyszłego życia. Uzdrowienia, wskrzeszenia zmarłych a zwłaszcza zmartwychwstanie, abstrahując od ich bezpośredniego, wynikającego z konkretnej sytuacji znaczenia, są także obrazowym przedstawieniem nowej „filozofii śmierci". Musimy zaakcentować raz jeszcze, że w tej filozofii śmierć ma wymiar kosmiczny: cała społeczność „wybranych" będzie uczestniczyć w nowym życiu.

Jeżeli powyższe uwagi są słuszne, to rozumiemy bliżej, skąd u Jezusa bierze się rys „prowokowania" śmierci. Wprawdzie dla Jezusa śmierć jest złem („fizycznym"), ale nie jest absurdem. Z własnej istoty śmierci płynie tajemnicza funkcja „udzielania" życia. Inaczej niż u Jaspersa. Dla egzystencjalisty Jaspersa, śmierć pozostaje absurdem, a wszelkie ewentualne wartości śmierci jako „sytuacji granicznej" są z nią związane tak luźno, że w zasadzie mogłyby się realizować i faktycznie realizują się (choć może nie są widoczne dla innych) także bez niej.

Dotknęliśmy tutaj źródeł pewnego „anty-egzystencjalizmu” Jezusa. W kwestii natury śmierci postawy są wręcz sobie przeciwne. Tam, gdzie Jaspers, wierny dogmatyce egzystencjalizmu, widzi ostatecznie tylko absurd, Jezus odkrywa tajemniczy i jedyny w swoim rodzaju sens. Przeświadczenie Jezusa o tym, że śmierć ma sens, stanowi też pewną granicę, poza którą nie może sięgnąć egzystencjalistyczne rozumienie Jezusa. I dlatego ostateczny wydźwięk próby Jaspersa jest mimo osiągnięć negatywny: trudno filozofowi wykroczyć poza bariery założone przez jego własną filozofię.

ZAKOŃCZENIE

Na samym wstępie niniejszego eseju zarysowałem niektóre, moim zdaniem charakterystyczne dążenia współczesnej filozofii człowieka, które mogą mieć i mają wpływ na współczesną chrystologię. Jak wspomniałem kilkakrotnie, naszkicowane przez Bultmanna i Jaspersa zręby chrystologii mieszczą się, pomimo wielu różnic, całkowicie w ramach tego wpływu. Pytanie Bultmanna: *„co Jezus głosił”* i pytanie Jaspersa: *„co Jezus głosił i jaką miał istotową ideę* (Wesensidee) *życia”* zostało pozostawione na gruncie filozofii, której naczelną dążnością było badanie zawartości treściowej ludzkiej świadomości.

Ale u każdego, interesującego się tym zagadnieniem, powstaje pytanie: jak ma się sprawa z bóstwem Jezusa? Co wymienieni autorzy sądzą na ten temat? Odpowiedź jest prosta: zagadnienie nie zostało w ogóle postawione.

Czy słusznie?

Pytanie o bóstwo Jezusa może mieć sens dwojaki: może chodzić o Jezusową świadomość własnego bóstwa i o rzeczywistą boskość Jezusa.

Pytanie pierwsze zostało wyeliminowane zabiegami natury egzegetycznej: autorzy nie uważają za autentyczne odpowiednich wypowiedzi Jezusa. Czy udało im się wyeliminować wszystkie wypowiedzi, o tym trudno tutaj dysputować. Niezależnie jednak od tego pytanie o świadomość własnego bóstwa Jezusa wraca do nas od innej strony. Jeżeli bowiem przyjmiemy, że Jezus nosił w sobie kosmiczno-soteryczną ideę śmierci i swój życiowy Czyn pojmował w jej perspektywie, powstanie pytanie, czy intencjonalnym założeniem takiej koncepcji nie jest proporcjonalna do jej wymiarów samoświadomość własnych możliwości w tym względzie? Genialny czyn podejmują ludzie, którzy noszą w sobie choćby niewyraźną świadomość własnego geniuszu. Czy do podjęcia czynu realizacji kosmiczno-soterycznej idei śmierci nie jest

wymagana świadomość proporcjonalna? Czy nie musiałaby to być jakaś postać świadomości „nad-ludzkiej"? I tak wraca do nas przekreślone uprzednio zabiegami natury egzegetycznej intrygujące pytanie o boską samoświadomość Jezusa. Wydaje mi się, że zarówno postawienie jak rozstrzygnięcie tego pytania mieści się zasadniczo w gestii metod współczesnej filozofii.

Natomiast pytanie drugie ma inny sens. Chodzi w nim o rozstrzygnięcie, czy Jezus nie tylko posiadał świadomość swego bóstwa, ale czy był rzeczywiście Bogiem. Wobec tak pojętego pytania filozofia współczesna wierna swym podstawowym dążeniom pozostaje bezradna. W tym też punkcie znajduje się miejsce dla wiedzy badającej świat „przez pierwsze przyczyny". Chyba że ktoś będzie wolał całą sprawę zamknąć w granicach indywidualnego aktu wiary.

Ks. Józef Tischner

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

BRATERSKIE ZESPOŁY

Dziedzictwo duchowe Karola de Foucauld, tak bliskie współczesnemu człowiekowi, znane jest u nas przede wszystkim w tej konkretnej realizacji, jaką stanowi życie i powołanie Małych Sióstr i Małych Braci od Jezusa. Nie jest to jednak jedyna forma jego oddziaływania. Zwłaszcza we Francji istnieje już bardzo wiele ugrupowań wyrosłych z ducha „Brata Powszechnego". Charakter ich jest tak różny, jak różne są warunki życia i potrzeby ludzi, jak rozmaite są ich drogi do Boga.

Jedno z tych ugrupowań — stosunkowo mało jeszcze znane — to *Fraternités Jeunes* — Braterskie Zespoły Młodych.

Zaczęło się od tego, że kilka studentek francuskich, aktywnie zaangażowanych w pracy J. E. C.-u,[1] zapragnęło czegoś więcej, stanęło wobec większych wymagań wewnętrznych. Aspiracje ich szły w kierunku życia bardziej ewangelicznego, głębszego związania z Bogiem, bardziej bezinteresownego życia modlitwy i adoracji. Ksiądz, który miał z nimi kontakt, sam związany z rodziną duchową Ojca de Foucauld, dopomógł i trochę pokierował. Duch i myśl Brata Karola „wzięły" od razu; to było właśnie to, czego szukano. Pierwszy braterski zespół młodych zaczął pracować i myśleć nad tym, jak w życiu studenckim, w okresie przygotowywania się do pracy zawodowej, w okresie poszukiwania własnego, osobistego powołania życiowego, realizować to, co tak pociągało w duchowości Brata Powszechnego. Szukano konkretnych form realizacji, stylu życia, odkrywano stopniowo, wspólnym wysiłkiem, coraz nowe wymagania. Zespoły mnożyły się, formowały się grupy chłopców.

W ciągu sześciu lat istnienia *Fratérnités* wypracowały sobie własny profil duchowy. Nie stały się ruchem masowym — ale zaczęły powstawać także poza Paryżem w innych jeszcze miastach Francji: Bordeaux, Nancy, Beauvais, Rennes, Grenoble. Wśród dwustu mniej więcej członków, prócz studentów różnych uczelni i kierunków znalazły się młode nauczycielki, pielęgniarki, urzędniczki, a także ludzie, którzy po studiach zaczęli już pracę zawodową. Dochodzą ciągle nowi i wyraźnie widać, że zespoły odpowiadają jakimś istotnym potrzebom młodych, co o tyle jest

[1] *Jeunesse Etudiante Catholique* — Katolicka Młodzież Studencka.

zaskakujące, że atrakcyjność ich ma wyłącznie charakter wewnętrzny, a zaangażowanie się traktowane jest bardzo na serio. Nie jest to wprawdzie jakieś definitywne zaangażowanie życiowe. Młodzi szukają dopiero swojej drogi i Fratérnités mają im w tym poszukiwaniu dopomóc. Ale o to właśnie idzie, żeby ten przejściowy, w pewnym sensie przygotowawczy okres życia potraktować jak najpoważniej, żeby zobaczyć to, co w nim jest wezwaniem, wymaganiem na teraz. Żeby nauczyć się patrzeć na swoje życie jak na realizację jakiegoś powołania — niezależnie od tego, czy założy się rodzinę czy też pójdzie do seminarium, albo wstąpi do Karmelu, Małych Sióstr lub Instytutu świeckiego.

W Zespołach Braterskich wytwarza się zwykle mocna i głęboka więź wewnętrzna. Świadczy o tym fakt, że ci, którzy odeszli, bo znaleźli już własną drogę, ciągle utrzymują z Fraternité żywą łączność. W biuletynie Zespołów (kilkanaście kartek odbijanych własnym przemysłem na powielaczu) nieraz spotyka się list młodej karmelitanki, Małej Siostry czy chłopca odbywającego służbę wojskową; list taki, jaki się pisze tylko do bardzo bliskich przyjaciół.

Do wytworzenia więzi między członkami pomaga struktura Zespołów: od chwili wstąpienia do Fraternité każdy wchodzi do małej, kilkuosobowej grupy, mającej własne życie i własny, specjalny charakter. Ta grupa — to właśnie Zespół Braterski. Nie ma w nim hierarchii, nie ma „władzy" — jest tylko osoba odpowiedzialna — *responsable*. Sama nazwa już właściwie określa jej rolę. Zespół spotyka się zasadniczo raz na miesiąc; w okresie między spotkaniami utrzymywane są kontakty indywidualne. Parę razy do roku odbywają się liczniejsze zebrania dla wszystkich zespołów w danym mieście; a poza tym większe grupy spotyka się również na dwudniowych rekolekcjach, urządzanych zwykłe w czasie ferii Bożego Narodzenia i Wielkanocy.

Charakter wszystkich zebrań i wspólnych rekolekcji wskazuje od razu na to, co jest tak istotne dla duchowości Ojca de Foucauld, oraz wszystkich ugrupowań powstałych z jego inspiracji. Każde spotkanie Zespołu Braterskiego rozpoczyna się godziną wspólnej adoracji. Nie ma głośnych modlitw, śpiewu, rozmyślania. Jest się razem, ale w milczeniu — w obecności Chrystusa Eucharystycznego. Do wypełnienia tej godziny pomaga czasem Ewangelia. Bo Fraternité uczy przede wszystkim nawiązania osobistego, bezpośredniego kontaktu z Chrystusem, którego się odkrywa jako K o g o ś żywego i obecnego w Eucharystii, w Ewangelii i w drugim człowieku. Po adoracji bywa najczęściej wspólny posiłek złożony z tego, co każdy ze sobą przyniósł, a następnie „rewizja życia", zwykle w oparciu o rozważany w ciągu ostatniego miesiąca fragment Ewangelii. Niełatwo jest właściwie powiedzieć, na czym ona w gruncie rzeczy polega, bo to nie jest ani „godzina szczerości" w dawnym stylu harcerskim, ani tym bardziej jakaś publiczna spowiedź. Jeden z członków Fraternité tak o niej

pisze w biuletynie: „...rewizja życia... — to nie rozwiązywanie jakiegoś praktycznego problemu, nie osądzanie jakiegoś faktu, ani nie rachunek sumienia.

To spojrzenie w prawdzie na nasze życie, na świat, na wypadki, w które jesteśmy zaangażowani, chociaż by to były nawet rzeczy bardzo małe. To zobaczenie więzi, jaka istnieje między zdarzeniami codziennego życia — a planem zbawienia ludzkości. To akt Kościoła, gdzie na płaszczyźnie wzajemnej wymiany każdy członek zespołu angażuje się przez wypowiadanie i otrzymuje — słuchając innych.

Jeżeli czasem nie możemy ruszyć z miejsca... to dlatego, że nie stawiamy sobie zasadniczych pytań: gdzie jest Bóg w moim życiu? Gdzie jest prawda? Czego właściwie szukamy?...

Istnieje, zwłaszcza w Paryżu i w świecie studenckim, wielkie niebezpieczeństwo zagubienia się wobec narastającego skomplikowania świata; można dać się porwać przez prąd życia... można bojąc się teraźniejszości uciekać w przeszłość albo przyszłość... Trzeba być świadomym tych niebezpieczeństw i upraszczać swoje życie. W różnego rodzaju angażujących nas sprawach: zawodowych, uczelnianych, apostolskich, rodzinnych, szukać prawdziwego zaangażowania: tajemnicy Boga w świecie i we własnym życiu. Jakie światło rzuca ona na naszą wizję życia społecznego? Co przedstawia dla nas Kościół?

W rewizji życia musimy wspólnie odkrywać zasadniczą tożsamość między Kościołem a społecznością ludzką szukającą właściwego sensu swego istnienia; między tym, że się jest chrześcijaninem i tym, że się jest człowiekiem. Musimy zobaczyć, jak wiara angażuje nasze życie w jego głębi, na wszystkich poziomach; nie stawiać wszystkiego na jednej płaszczyźnie, ale ustalić w naszym życiu i systemie wartości pewną hierarchię.

...nie będziemy analizować naszego zachowania się, naszych wrażeń, ale biorąc za punkt wyjścia pewne fakty, związane oczywiście z naszym postępowaniem, zobaczymy, jaka jest nasza zasadnicza postawa.

...rewizja życia jest szkołą miłości, w której stopniowo uczymy się powszechnego braterstwa. Na tym właśnie polega specjalna łaska i bogactwo Fraternité, które uzależnia nas od siebie wzajemnie i uczy odkrywać Boga za pośrednictwem brata.

...rewizja życia powinna stopniowo zmieniać coś w naszym życiu. Dlatego też, aby to, co staramy się zobaczyć w prawdzie i miłości, mogło istotnie doprowadzić do jakiejś zmiany w naszym postępowaniu, trzeba żebyśmy stawiali sobie wymagania proste i konkretne i żebyśmy pomagali sobie wzajemnie w czasie zebrania i między zebraniami"...

To jest próba teoretycznego ujęcia pewnych aspektów „rewizji życia". A jak to wygląda w praktyce? Może najłatwiej będzie to zo-

baczyć na przykładzie kilku sprawozdań ze spotkań poszczególnych grup.

„Zebranie skoncentrowało się na sprawie czasu — w związku z tematem poruszonym na ostatnich rekolekcjach, a także w związku z otrzymanymi ostatnio listami. Okazało się, że jest to zagadnienie obchodzące wszystkich.

Przed zebraniem podsunięto kilka tekstów do rozważenia:

— Czas, który nam jest dany przez Boga, aby owocował. Mt 25, 14, przypowieść o talentach.
— Wartość chwili obecnej, tego, co jest teraz. Łk 2. Nazaret.
— Sens oczekiwania na codzienne spotkanie. Łk 12, 35. Życie ufnością. Mt 6, 25.

W rewizji życia zarysowały się dwie zasadnicze linie:

— nasza chęć posiadania czasu,
— nasza nieumiejętność życia dniem dzisiejszym.

Dla jednej z nas posiadanie czasu — to przede wszystkim niezależność. Móc wszystko sobie zorganizować, wszystko zdecydować łącznie z tym, ile czasu można „oddać" innym. Przy decydowaniu, czy pójdzie gdzieś czy nie pójdzie, nikt nie ma nic do powiedzenia. A tymczasem trzeba zgodzić się na wtargnięcie innych — rodziny — do mojego czasu. Brać pod uwagę zdanie innych...

...Czasem chce się za wszelką cenę wszystko zrobić, nic nie pominąć. Rozkład zajęć jest przeładowany — i dlatego nie nadąża się i w rezultacie traci się czas. „A Jezus wzrastał"... to trwało długo. Niezastąpieni jesteśmy tylko w tym, czego Bóg chce od nas.

Problem przyjęcia, zaakceptowania do końca swojej aktualnej sytuacji, ze wszystkim, co ona zawiera „nieokreślonego".

— Jedna z nas zdała sobie sprawę, że spędziła cały miesiąc na tym, aby próbować sobie wyobrazić i przewidzieć następny rok.

Żeby być „obecną" wobec innych, muszę być „obecną" wobec każdej chwili swego życia.

— Wiele czasu tracimy przez brak prostoty... Trzeba zwyczajnie zrobić to, co się powinno, zamiast ciągnąć za sobą w nieskończoność ogon rzeczy, których zrobienie odkłada się ciągle na później... — I lepiej być po prostu tym, kim się jest — zamiast spędzać całe godziny na zastanawianiu się nad tym, co o nas inni powiedzą, lub pomyślą".

Inny przykład:

„Tekst rozważany: Łk 14, 12—14. „Kiedy urządzasz śniadanie lub obiad, to nie zapraszaj swych przyjaciół, ani braci, krewnych ani bogatych sąsiadów, bo oni także cię zaproszą i odpłacą ci".

Zwróciliśmy uwagę, że zatraciliśmy zrozumienie bezinteresowności.

Szukamy najczęściej stosunków z ludźmi, którzy nas jakoś wzbogacają. Jezus szedł do kalek, chorych...

Mówiliśmy zwłaszcza o ubóstwie związanym z postawą bezinteresowności. X, który ma jechać do Abidjan, próbował ustalić pewne punkty, wymagające wysiłku w dziedzinie ubóstwa. W Abidjan będzie miał tytuł i pieniądze (specjalista w dziedzinie rolnictwa), ale nie może nie liczyć się z faktem, że mieszkanie w bogatej dzielnicy miasta będzie jakimś zaznaczeniem swojej wyższości w stosunku do ludzi, z którymi ma pracować. Z drugiej strony zamieszkanie w dzielnicy czarnych odizolowałoby go od współkolegów. Trzeba więc dobrze zastanowić się nad tym, gdzie zamieszkać.

...Wszystko to doprowadziło nas do spostrzeżenia, że ubóstwo nie jest celem samo w sobie, ale że jest konieczne dla nawiązania dialogu.

Dla Z. ubóstwo jest zaprzeczeniem lenistwa intelektualnego. Ludzie chętniej przychodzą do tych, którzy szukają, niż do tych, którzy znaleźli"...

— „Podczas ostatniego zebrania zrobiłyśmy „rewizję życia" na temat naszego życia duchowego, a właściwie na temat sposobów jego zasilania, bo poza tym trudno tu coś oceniać. Już tydzień naprzód każda przysłała swoją *revision de vie* na piśmie do jednej z nas, która zrobiła z tego rodzaj syntezy. To pozwoliło nam pójść bardziej w głąb zagadnienia:

1. Jaki tworzymy sobie obraz Boga?

   Lektura: zdobycie wiadomości o wielkich tajemnicach Kościoła — przy pomocy książek, wykładów...
   - Ważne byłoby zapoznanie się trochę z teologią. Dla X. do tej pory to było teoretyzowanie...
   - Modlitwa osobista.
   - dzieliłyśmy się tym, w jaki sposób się modlimy. Kiedy? Jak? Ile czasu? itd...

2. Czy Bóg wszedł w całe moje życie?

   Asceza: — być całkowicie do dyspozycji Boga.

   Posługiwać się czasem małymi „chwytami" — np. zmywanie naczyń, którego się nie lubi.

   — panować nad swoim ciałem. M. używała środków nasennych od początku roku. Zespół prosił, żeby tego więcej nie robiła, a raczej uregulowała swój rytm życia. Od tej pory rzeczywiście jest lepiej.

   Modlitwa — wyznaczyć sobie minimum życiowe.

   — odnaleźć sens modlitwy chwalebnej.

   Ufność: Dla Y. trudność zaakceptowania swojej obecnej sytuacji. Przyjąć to, że Bóg mnie widzi, że ma prawo rozporządzać moim życiem."

Notatki z zebrania innego jeszcze zespołu:

„W lutym „rewizję życia" robiłyśmy w oparciu o Ewangelię św. Mateusza 6, 25.: zawierzenie Opatrzności.

Starałyśmy się zobaczyć, co dla każdej z nas znaczyło zdanie Chrystusa: „szukajcie najpierw Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wszystko inne będzie wam przydane".

Uświadomiłyśmy sobie wszystkie, że za mało okazujemy zaufania Chrystusowi w naszym życiu i że budować Królestwo można wtedy tylko, kiedy schodzi się do dna każdego wydarzenia i w pracy i w kontaktach z innymi.

Nie szukamy Królestwa Bożego z ufnością, w sposób bezinteresowny, ponieważ boimy się, że Bóg zapomni dać nam szczęście i źle zrozumiemy życie, które przecież jest czymś więcej, niż żywieniem się i ubieraniem. Właśnie Królestwo Boże jest pełnią życia.

„Rewizja życia" dotyka wszelkich spraw życiowych, ujawnia postawy, jakie się wobec nich zajmuje, każe ocenić je w świetle przeczytanej Ewangelii. Przeprowadza się ją nie tylko na zebraniu; w czasie rekolekcji także jest dla niej miejsce.

Rekolekcje Fraternités mają specjalny charakter.

Konferencji zwykle jest niewiele — za to dużo czasu na cichą adorację. Bywa również adoracja nocna — po dwie osoby zmieniają się kolejno co godzina. Urządzenie kaplicy także może mieć swoją wymowę. Kilka lat temu pewna grupa w czasie rekolekcji w okresie Bożego Narodzenia miała do dyspozycji nieduży pokój zamieniony na kaplicę. Niskie ławki, w głębi „żłóbek" — bardzo nieskomplikowany, a na odsuniętym od ściany prostym stole wystawiony był dzień i noc Najświętszy Sakrament.

Temat pierwszego dnia rekolekcji dotyczy na ogół stosunku do Boga; drugi dzień wydobywa jakiś aspekt stosunku do ludzi. Pod koniec każdego dnia rekolekcyjnego przeprowadza się w małych grupach „rewizję życia" w związku z tym, co było tematem nauki.

Dobrze zrobiona „rewizja życia", mogła przynieść więcej, niż samo wysłuchanie nauki. W każdym razie pomagała do tego, by ogólne prawdy przetłumaczyć na język konkretnych sytuacji życiowych.

Spotkania miesięczne, rewizje życia, rekolekcje — to jakieś formy i środki, mające służyć pewnym określonym celom. Żeby zobaczyć, jakie są właściwie te cele, jakie są podstawowe „założenia ideologiczne" Braterskich Zespołów, warto sięgnąć do niedużego skryptu, który jest zbiorem wypowiedzi członków na temat Fraternité: czym ona jest, czego wymaga i co daje. Ten skrypt nie jest programem zrobionym na wyrost; to raczej próba uporządkowania wspólnych doświadczeń i zanotowania tego, co się razem przeżyło i przemyślało.

„Życie Fraternité —

Miłość Boga. — Fraternité nie przynosi czegoś nowego, ona tylko przypomina ciągle, że Bóg jest miłością. Żeby o tym nie zapomnieć, żeby tym żyć naprawdę, trzeba nieustannie szukać Boga, pragnąć Go szukać.

Odczuwamy potrzebę kochania Boga dla Niego samego i wyrażania tej miłości przez poświęcanie Mu, bezinteresownie, dłuższych odcinków czasu... Istotnie, kiedy człowiek ma się modlić, uświadamia sobie, że danie „swojego" czasu jest trudne, bo wymaga jakiegoś wyrwania się ze spraw i zajęć, które wydają się ważne.

...Przy moim żywym i niespokojnym temperamencie godzina adoracji była przede wszystkim ofiarą z czasu. Ofiarą — to znaczy czymś ofiarowanym Bogu, żeby mógł tym rozporządzać według swego uznania, jak zechce.

Czas spędzony na modlitwie wydaje się pusty, stracony, ponieważ liczy się dla nas wynik działania, ponieważ Bóg jest nieobecny w naszym życiu.

Jeśli zgodzimy się „ofiarować" ten długi odcinek czasu, traktując go jako czas otrzymany od Boga i oddany Mu w duchu dziękczynienia, wtedy Bóg nauczy nas powoli widzieć życie świata i nasze własne życie tak, jak On je widzi. Inaczej wtedy ustawimy naszą hierarchię wartości.

Osoba Jezusa.

Fraternité uczy nas odkrywać i kochać Jezusa, naszego Pana i Brata.

— Pokazując mi, jak inni szukają Chrystusa, zespół stawia mi ciągle pytanie: Kogo szukasz? To pokrywa się z pytaniem, postawionym przez Chrystusa: „Czy miłujesz mnie, Piotrze?" Dzięki temu zespół pomógł mi zobaczyć, czego Chrystus przede wszystkim od nas oczekuje.

Gdzie spotyka się Chrystusa? Przede wszystkim w Eucharystii i Ewangelii. Fraternité każe nam iść prosto do Niego — właśnie tam. Ojciec de Foucauld również nie szukał innych środków, niż te, które są dostępne dla każdego.

Fraternité pomogła mi odkryć, że Jezus jest Osobą i zachęciła mnie do budowania jedności mego życia w oparciu o Jego Osobę.

Nazaret.

„Powołanie Ojca de Foucauld — to była nagląca potrzeba upodobnienia się do Chrystusa specjalnie w tym, co wypełniło dużą część Jego życia: trzydzieści lat spędzonych w Nazarecie".

Nazaret — ...to jest po prostu zwyczajność naszego „dziś" i „tutaj". Fraternité nauczyła mnie kochać zwyczajność, pokazała wartość najmniejszego czynu, spotkania, jeśli jest w tym miłość. Nauczyła kochać specjalnie tych, co są najbiedniejsi, najmniej kochani".

Miłość braci.

...„Na początku Fraternité pozwala nam przekonać się namacalnie, że właściwie wcale nie kochamy innych; pokazuje nam, jak łatwo zamykamy się we własnych perspektywach, jak mało zwracamy uwagi na ludzi, z którymi nie łączy nas żaden interes — chociażby apostolski...

Aby nauczyć się kochać, trzeba się w tym ćwiczyć. Życie w zespole jest właśnie szeregiem „praktycznych ćwiczeń".

Usiłujemy wziąć na siebie odpowiedzialność za członków zespołu mimo wszystkiego, co nas dzieli, (życie, zainteresowania, upodobania, wiek, a nawet odległość kilku kilometrów) i w ten sposób powoli zmienia się nasza postawa wobec innych.

Wzięcie na siebie odpowiedzialności za innych wymaga wielkiego szacunku dla miłości, którą Bóg darzy każdego, szacunku dla odrębności jego drogi. Ktoś z nas przedstawia jakiś problem; widzimy, że nie możemy mu pomóc w znalezieniu rozwiązania. Jest on sam w swojej sytuacji i sam musi odnaleźć swoją drogę. Ale stwierdzamy, że możemy mu pomóc do lepszego ustawienia się wobec woli Bożej, której musi sam szukać. Decydujemy się na postawienie mu pewnych pytań.

Rola braci w zespole nie polega na tym, żeby jeden stanął na miejscu drugiego, ale żeby sobie wzajemnie podsuwać środki, które pozwolą z większą pewnością znaleźć swoje własne miejsce.

Po upływie roku widzę, że moje kontakty z otoczeniem na uczelni i inne stały się jednocześnie prostsze i bardziej prawdziwe.

W pewnym sensie Fraternité daje nam to w odniesieniu do naszych kontaktów z innymi, co adoracja w odniesieniu do naszego kontaktu z Bogiem.

Miłość braterska ma być bezinteresowna i wyrażać się w konkretach.

Musi to być również miłość powszechna; nie może ograniczać się do członków zespołu, nie może stać się egoizmem w pięcioro czy sześcioro; musi stać się otwarciem na wszystkich. Powinna ona także prowadzić do otwarcia się na problemy świata. Nie można zamykać oczu na takie zagadnienie, jak np. głód na świecie.

Chociaż wydaje się, że to nas osobiście nie dotyczy, nie można pozostać na to obojętnym".

Zespoły w Kościele.

„Fraternité będąc wzajemną pomocą duchową w życiu świeckich, nie może stanowić prywatnej kapliczki. Jest ona drugą wśród wielu innych dróg. Ale to nam przypomina, że jedyną drogą jest Jezus Chrystus, dający się w Kościele. Fraternité nie przynosi nic więcej, nie wymyśla nowych środków.

Fraternité pomogła mi zrozumieć, że szukanie świętości, pragnienie doskonałości — to nie grzebanie się w sobie, ale życie bardziej w Kościele...

Myślę o tym, że zespół mi zaufał, że Kościół powierzył mi pewną misję, której nie mogę zaniedbać, cokolwiek by się stało. Muszę pamiętać, że jeśli ja zawiodę, coś nie zostanie zrobione, ponieważ mam jedyne „powołanie do wypełnienia".

I wreszcie — wypowiedzi odnoszące się do pytania: „dlaczego wstępuje się do Fraternité?" Pokazują one, czemu właściwie służą Braterskie Zespoły Młodych.

...„Dla wielu wejście do zespołu było spowodowane pragnieniem postępu duchowego, pragnieniem, aby głębiej żyć Ewangelią... Oddać się bardziej całkowicie Bogu, kochać Go dla Niego Samego."

— „Życie modlitwy we Fraternité pociągnęło mnie do wstąpienia do niej".

— „Fraternité wprowadza jedność do mojego życia, każąc mi się skoncentrować na tym, co istotne".

„Najbardziej pomagają mi pewne ramy życia braterskiego, stworzone przez zespół. Skoro ktoś raz wybierze i zdecyduje się na taki rytm życia, czuje się wyzwolony i ma możność ciągłego czerpania ze źródeł. Człowiek sam nigdy by się nie zdobył na to, aby jechać na rekolekcje, modlić się regularnie..."

„Zespół dla mnie, to przede wszystkim była grupa przyjaciół — pewnych, takich, z którymi można rozmawiać o tym, co najważniejsze, co najbardziej leży na sercu.

To była wspólnota, o której marzyłem od dawna".

Na dnie wszystkich szczegółowych uzasadnień, dlaczego wstępuje się do Fraternité, jest jedno najważniejsze: „Wejść do zespołu — to zgodzić się na pójście drogą, na której człowiek ma się uczyć kochać. To zgodzić się usłyszeć i wziąć na serio — za przykładem Ojca de Foucauld — podwójne wezwanie Chrystusa w Ewangelii, ze wszystkim, co zawiera ono absolutnego: wezwanie do pełnej miłości, która wymaga, aby całe swoje życie oddać Bogu i ludziom".

Lucyna Rutowska

SPOTKANIA

W PRZEDEDNIU GENEWSKIEGO „SCHEMATU TRZYNASTEGO"

W lipcu tego roku odbędzie się w Genewie światowa konferencja na temat „Kościół-świat", organizowana przez Radę Kościołów. Ma w niej wziąć udział czterystu kilkudziesięciu przedstawicieli rozmaitych wspólnot chrześcijańskich. Jest rzeczą interesującą, że blisko połowa pocho-

dzić będzie z krajów Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, oraz że w wyborze delegatów zastosowano klucz kompetencji: „sobór genewski", jak się czasem mówi, ma zgromadzić wybitnych specjalistów różnych dziedzin wiedzy o człowieku (jak ekonomia, polityka, socjologia, psychologia, urbanistyka), nie zaś przede wszystkim przedstawicieli władz kościelnych i teologów. Będzie więc w nim oczywiście brało udział bardzo wielu ludzi świeckich.

Organizatorzy kładą duży nacisk na to, by „dyskusje o etyce społecznej nie toczyły się, w gronach moralistów, w izolacji od przedstawicieli nauk o człowieku i od zwykłego laikatu, oraz by problemy teologiczne nie były rozpatrywane w oderwaniu od wszystkich innych". Troska o to odzwierciedla się nie tylko w biuletynach Rady Kościołów, informujących o konferencji, lecz również w samej strukturze programu sesji ogólnych i bardziej kameralnych zebrań roboczych.

Konferencja przygotowywana jest już od kilku lat. Jej wstępny projekt Komitet Centralny Rady Kościołów zaakceptował w r. 1962, w Paryżu. Wątkiem głównym debat, jak mówi podtytuł genewskiego „schematu trzynastego", ma być „chrześcijańskie stanowisko wobec współczesnych rewolucji społecznych, kulturowych i technicznych". Wydano już pięć tomów materiałów i propozycji, dotyczących pięciu głównych „problemów społeczeństw dzisiejszych". Są one następujące: 1 — Walka o sprawiedliwość społeczną i powszechny dobrobyt, 2 — Funkcje państwa i granice tych funkcji w epoce przemian, 3 — Szanse i niebezpieczeństwa techniki, 4 — Osoba a wspólnota w społeczeństwach współczesnych, to znaczy otwartych, zlaicyzowanych i pluralistycznych, 5 — Współżycie w pluralistycznym świecie: organizacja współpracy międzynarodowej.

Wszystkie te zagadnienia, (których liczne aspekty konkretne zostały w materiałach przygotowawczych wyodrębnione i dosyć szczegółowo udokumentowane) mają być omawiane również w kontekście teologicznym. Pytania, które się tutaj nasuwają, i które podaje program, są nieraz całkiem fundamentalnej natury. Oto niektóre z nich: w jaki sposób chrześcijanin dzisiejszy ma rozpoznawać działanie Boga w historii? Jak ma interpretować rosnącą władzę człowieka nad przyrodą, rosnącą samowiedzę naszego Gatunku, oraz społeczne ruchy wyzwoleńcze? Jaki jest charakter nadziei chrześcijańskiej, czego dotyczy? Jak oceniać proces sekularyzacji? Jaki jest sens chrześcijański słów takich jak humanizm, humanizacja, wyzwolenie człowieka, solidarność gatunku Człowiek? Jak rewolucyjne przemiany współczesne odbijają się na naszej wierze, pozytywnie czy negatywnie? Jaki mają sens, a jakiego sensu już nie mają w naszej zsekularyzowanej epoce, słowa takie jak kult, modlitwa, inne formy praktyk religijnych? Chrześcijanin żyje dziś często podwójnym życiem: świat „wewnętrzny" jego pobożności nie jest scalony z nawskroś świeckim myśleniem i reakcjami całej

reszty jego egzystencji. Jaki typ duchowości może taką sytuację przezwyciężyć?

Jak widać już z programu, konferencja stawia sobie dwa cele bardzo ambitne, i być może brzemienne w konsekwencje dla całego oblicza Rady Kościołów. Ma stanowić coś w rodzaju generalnej rewizji i przewartościowania stanowisk społeczno-politycznych, a zarazem próbę daleko idącej rewizji teologicznej chrześcijańskiego poglądu na „świat", świeckość, procesy sekularyzacji, i w konsekwencji na charakter i rolę Kościoła we współczesności.

Oczywiście, tak jak w wypadku Soboru Watykańskiego, nie jest to jakaś inicjatywa czysto odgórna. Chodzi raczej o krystalizację i uporządkowanie zamówienia społecznego, istniejącego we wspólnotach Rady Kościołów już od dawna, w postaci bardzo silnych i bardzo czasem radykalnych tendencji i nacisków. W planie doktrynalnym mówi się już od kilku lat o kryzysie, a nawet w niektórych środowiskach — o przekreśleniu neo-ortodoksji, którą inspirowała się w ostatnich dziesięcioleciach cała postępowa wówczas formacja protestancka. W dziedzinie społeczno-politycznej, awans i usamodzielnienie się Kościołów krajów młodszych oraz przystąpienie do Rady rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (w New Delhi w 1961) to dwa czynniki, które dzisiaj równoważą, a być może nawet przeważają szale stanowisk i nastrojów, dawniej inspirowanych głównie przez dosyć konserwatywne środowiska Stanów i Europy Zachodniej.

Nie jest tajemnicą dla nikogo, że w jakiejś bardzo dużej mierze chrześcijaństwo dzisiejsze już jest jednością, conajmniej w sensie naczyń połączonych, że Genewa warunkuje Rzym, a Rzym — Genewę i przez współzależności i przez emulację, i że nic co się dzieje we wspólnotach Rady Kościołów nie jest bez wpływu na katolicyzm i nie może być katolicyzmowi obojętne. Dlatego warto może, w przededniu genewskiego „soboru", zapoznać się nieco bliżej z sytuacyjnym i doktrynalnym kontekstem sprawy „Kościół-świat" na obszarze protestanckim (gdyż protestantyzm właśnie, choć inspiruje się czasem w jakiejś mierze prawosławiem, jest dziś terenem najradykalniejszych przemian).

NEO-ORTODOKSJA

Chcąc zrozumieć, co się dziś dzieje w protestanckim chrześcijaństwie, trzeba najpierw sięgnąć nieco wstecz, do okresu, który w wielu środowiskach wydaje się już całkiem przebrzmiały, lecz którego orientacje, nieraz w sposób wręcz paradoksalny, zrodziły swe dzisiejsze przeciwieństwa, zainspirowały najsurowszych krytyków. Pamiętać trzeba także, że — jak zwykle bywa — awangardowe, czy tak zwane „świeckie" grupy (jakkolwiek bardzo dynamiczne i cieszące się dużym rozgłosem) stanowią niewątpliwie mniejszość w stosunku do znacznie

konserwatywniejszych mas wierzących szarych ludzi. Same zresztą nie są bynajmniej jakąś jednolitą szkołą czy stowarzyszeniem, lecz tylko orientacją, której poszczególnych przedstawicieli cechują różne stopnie radykalizmu i nowatorstwa. Rzeczywisty obraz stosunku „Kościół--świat", w myśli i praktyce protestanckiej, obejmuje więc cały wachlarz postaw od całkiem jeszcze tradycyjnych (pietyzmu czy liberalnego „społecznego chrześcijaństwa"), poprzez inspirowane tak zwaną neo-ortodoksją (a i to w różnych krajach inspirowane rozmaicie) aż do najnowszych, nazywanych „świeckimi", czy też „radykalnymi" lub „bezreligijnymi". Chcąc wyrobić sobie jakieś pojęcie o tle społecznym i intelektualnym genewskiej konferencji, trzeba tedy zdawać sobie bodaj pobieżnie sprawę z charakteru tych rozmaitych stanowisk, i z kierunku, w którym zdają się ewoluować.

Pod koniec dziewiętnastego wieku i do lat mnie więcej trzydziestych, w zachodnich wspólnotach protestanckich przeważały bądź postawy tradycyjnie jeszcze ortodoksyjne (odznaczające się dużym pesymizmem co do wartości ziemskich i społecznych, oraz indywidualistycznym „przeżyciowym" pietyzmem), bądź też „nowoczesny" wówczas aktywizm i optymizm liberalnego chrześcijaństwa. Ta ostatnia formacja uważała, że Królestwo Boże można i trzeba budować już tu na ziemi (mianowicie przez chrystianizowanie porządku społecznego i ewangeliczną pomoc braterską), że człowiek jest zasadniczo dobry, zdolny przezwyciężyć swe trudności i problemy drogą stopniowego zwycięstwa rozumu, że wreszcie Objawienie jest czymś w rodzaju pogłębiającej się wciąż w gatunku Człowiek naturalnej mądrości religijnej.

Charakterystyczny optymizm dziewiętnastowiecznej wiary w postęp, a także w to, że ówczesne perspektywy badań naukowych są szczytowe już i ostateczne, łączył się więc w tych postawach logicznie i harmonijnie z modernistycznym przeświadczeniem, że Bóg jest w „dobrym świecie" immanentny, że się objawia i jest dla nas stopniowo coraz lepiej poznawalny naturalnymi drogami, takimi jak przykład wielkich mistrzów (Jezusa uważano za nauczyciela mądrości i dobroci, jak Sokratesa) lub jak postępujący rozwój wiedzy, wrażliwości i refleksji religijnej.

Te pogodne, a w wielu praktycznych dziedzinach bardzo ofiarne i tolerancyjne nastroje, którym sprzyjał cały klimat kultury, zaczęły jednak już w początkach naszego stulecia ponosić porażkę psychologiczną, na skutek wielu znanych wszystkim czynników. Świat zachodni wszedł w stan kryzysów na wszystkich frontach i coraz trudniej było wyobrażać sobie Boga Jedynego i Najwyższego jako związanego bezpośrednio z *ethosem* i z wiedzą kultury zakwestionowanej już, i coraz wyraźniej dwuznacznej. W miarę rozwoju kapitalizmu, pojawiać się zaczęły konflikty na rozmaitszych szczeblach życia. Stawiany dawniej chętnie znak równania między „budowaniem Królestwa",

a twórczą rolą inicjatywy prywatnej businessmana, przestał być prosty, coraz częściej trzeba stawać wobec wyborów moralnie niejasnych, niepokojących. Już pierwsza wojna i związane z nią komplikacje polityki międzynarodowej ujawniły jaskrawe różnice między etyką prywatną a polityczną, a tragiczne doświadczenia faszyzmów podważały nazbyt prostą wiarę liberałów w dobrą naturę ludzką. Jednocześnie nauki o człowieku zaczęły wydobywać na jaw ogromną złożoność naszych reakcji i uwarunkowań, tak że element racjonalny, z którym wiązano tyle nadziei, okazał się istotnie tylko „elementem", tylko (i to w najlepszym wypadku) współczynnikiem prawdziwych motywacji człowieka.

Neo-ortodoksja i rozwijająca się na jej podstawie teologia „dialektyczna" czy „paradoksalna", były, jak się dziś nieraz podkreśla, próbami podjęcia całej tej nowej sytuacji i nowej samowiedzy ludzkiej. Właśnie dialektyczność i paradoksalność owej sytuacji i samowiedzy odzwierciedlały w swej wizji chrześcijaństwa.

Za czołowych twórców nowej szkoły uważani są Karl Barth, Emil Brunner i Reinhold Niebuhr (w U. S. A.). Do jej wybitnych (choć odbiegających już od niej) kontynuatorów zaliczani są m. inn. Paul Tillich i Rudolf Bultmann. Główne poglądy neo-ortodoksji, w maksymalnym oczywiście uproszczeniu, streścić można tak:

Więź między kulturą ludzką a chrześcijaństwem, tak żywa u liberałów, poddana zostaje ostrej krytyce i rozcięta, radykalniej nawet niż to miało miejsce za czasów pierwszej Reformacji. W XVI wieku ostrze zasady suwerenności Boga i *sola gratia* kierowane było głównie przeciw wyolbrzymianiu roli kościelnego pośrednictwa. Tym razem front ataku jest znacznie szerszy. Nie o Kościół chodzi przede wszystkim, lecz w ogóle o „możność kultury" w jej wysiłkach poznania Boga czy zbliżania się ku Bogu. Nie taka czy inna instytucja religijna jest krytykowana, zakwestionowana, ale cała „możność religii" jako takiej.

Neo-ortodoksja Bartha koncentruje się zdecydowanie wokół transcendencji Boga, Jego zasadniczej, absolutnej niepoznawalności, Jego inności od wszelkich o Nim myśli i mniemań, jakie tworzą kultury ludzkie, łącznie z religiami i łącznie nawet z religią chrześcijańską, która jest użyteczna o tyle tylko, że doprowadza człowieka do uznania jej granicy, do „kryzysu", i jest wartościowsza od innych przez to jedynie, że „pada na nią światło Objawienia".

Historia, w takiej perspektywie, nie jest jakimś postępem, „dźwiganiem się wzwyż", jak to widzieli liberałowie, tylko jest zasadniczo katastroficzna. Kultura i człowiek są grzeszni nieodwracalnie, więc ich zbawienie przyjść może tylko spoza nich samych: dla jednostki — w „kryzysie wiary", to jest w akcie uznania stanu ciemności i grzechu w obliczu przebaczającego Boga, dla społeczeństw ludzkich w osta-

tecznym spełnieniu się celów boskich, które jest poza wszelką historią empiryczną.

Między prawdą religijną a prawdami kultur nie ma więc już żadnej ciągłości. Barth uwypukla to, akcentując nicość filozofii, naturalnego rozumu, ludzkich słów w obliczu Słowa objawionego. Słowo to działa jako łaska Boga wprost, w postaci „kryzysu", lub też — jeśli nie zadziała w ten sposób samo z siebie, nie jest naprawdę dostępne człowiekowi.

R. Niebuhr, przedstawiciel mniej na ogół teologicznego, a bardziej pragmatycznego chrześcijaństwa Stanów Zjednoczonych, kładzie w swej „paradoksalnej teologii" większy nacisk na dialektyczność chrześcijańskiej etyki. Na to, że jej „niemożliwy ideał" ewangeliczny jest w społecznych grupach ludzkich z zasady nieosiągalny. Najczęściej cytowanym tu przekładem jest miłość, która — w społecznej praktyce — musi stawać się tylko sprawiedliwością, „grzeszną", gdyż zakładającą nieuchronne czyny sprzeczne z Ewangelią, jak wojny, kary śmierci, nierówności itp. Ten tragizm nieprzezwyciężenia grzesznej kondycji socjologicznej każe chrześcijaninowi żyć w nieustannym napięciu, w „paradoksie" dwu rzeczywistości, sprzecznych a jednak uzupełniających się wzajemnie. Wyzwoleniem jest znowu „kryzys wiary": zdanie się w swej zasadniczej niemożności i niesprostaniu na miłosierdzie niepojętego Boga.

Chrześcijaństwo neo-ortodoksji było bardzo chrystocentryczne. (Bóg „dla nas" jest wszak tylko w Chrystusie, poza tym jest niepoznawalny i niedostępny, „nikt Go nigdy nie widział", jak mówi Jan Ewangelista...) Było także bardzo biblijne: za postawę wiary uważało tylko Objawienie, a więc Biblię, nie zaś jakiekolwiek czynniki ludzkie i kulturo-pochodne. Obie te cechy wyrażały się jednak całkiem inaczej, niż by to był skłonny zakładać tradycyjny katolik.

Ponieważ „świat" ze swą wiedzą i kulturą nie był właściwie w dzieje zbawienia włączony bezpośrednio, miał też dużą wobec chrześcijaństwa autonomię, której neo-ortodoksja nie kwestionowała ani nie próbowała kontrolować. Przeciwnie nawet, przyjmowała, podobnie jak liberałowie, laickie poglądy i stanowiska w dziedzinach takich jak historyczne badania tekstów świętych, krytyka form czy religioznawstwo. Były to bowiem dziedziny i tak jej zdaniem zupełnie nieistotne w stosunku człowiek-Bóg: warstwy kultury czy kulturo-pochodnej „religii", i tak wobec Najwyższego bezradne.

Barth (aż do późnego okresu swej twórczości), Brunner, Tillich, Bultmann wyznawali więc na przykład, w ślad za poglądami laickimi, skrajny nieraz sceptycyzm co do historyczności zdarzeń opisanych w Biblii. Uważali, że cała sprawa historyczności nie jest ważna. Ważny był tylko sens duchowy, który przekazują opisywane zdarzenia. Przedmiotem czy też treścią chrześcijaństwa był dla nich „Chrystus wiary", a nie

„Jezus historyczny", nie mieli więc specjalnych oporów przeciw demitologizacji, to znaczy pojmowaniu opisów i przedstawień ewangelicznych jako przekazu religijnych znaczeń wypadków, nie zaś ich empirycznej faktografii.

Orientacja taka łączyła się naturalnie ze „zdarzeniowym" i egzystencjalnym pojmowaniem Objawienia. Neo-ortodoksja odrzuciła zarówno stary fundamentalizm, jak naturalistyczny racjonalizm liberałów. „Objawienie religijne, pisał R. Niebuhr, nie polega na zakomunikowaniu tez o Bogu, w które należy wierzyć. Polega na konfrontacji Boga i człowieka w konkretnych zdarzeniach historycznych. Tym, co się w nich objawia, nie jest jakaś prawda dotycząca Boga, tylko sam Bóg. On zarządza bieg wydarzeń. On sprawia, że znajdują się interpretatorzy, którzy z Jego inspiracji chwytają ich głęboki sens duchowy i że znajdują się również inni, którzy zdarzenia te utrwalają tak, by ich sens uwypuklić. On wreszcie otwiera uszy i oczy słuchaczy lub czytelników na swą obecność w zdarzeniach opowiedzianych".

Cała stara kwestia objawienia naturalnego postawiona więc została na nowo, ale już całkiem inaczej. Neo-ortodoksja przyjmowała (wbrew liberałom), że Bóg interweniuje w historię, lecz twierdziła (i w tym upodabnia się do liberalizmu), że ta interwencja jest „czytelna dla nas" wyłącznie w zdarzeniach naturalnych, historycznych.

Te najogólniejsze poglądy teologiczne pozwalają zorientować się w zagadnieniu, które nas tu zajmuje bezpośrednio, mianowicie w tym, jak neo-ortodoksja musiała rozumieć Kościół i jego stosunek do świata. Jeśli Objawieniem Nowego Testamentu było istotnie zdarzenie powstania wspólnoty uczniów wokół „Chrystusa wiary", jeśli żyjemy właściwie *sola Traditione* (bo wszak i teksty święte są tradycją pierwszej wspólnoty), to Kościół stanowi rzeczywiście kontynuację samego Objawienia Boga, jest „częścią Ewangelii", jak pisano nieraz. Miejsce Jego jest w chrześcijańswie całkiem centralne. W jakimś sensie neo-ortodoksja zbliżała się więc do klasycznych stanowisk katolickich, i wiązano z tym nawet pewne nadzieje ekumeniczne. Nie mogła już jednak chyba zbliżyć się do nich ostatecznie. Na tle jej pozostałych poglądów „dialektycznych" (i całej zresztą tradycji protestanckiej) nieuchronna była bowiem duża niejasność, co do konkretnej roli wspólnot wyznaniowych, i nawet duży teoretyczny eklezjocentryzm nie mógł jej zupełnie wyeliminować.

Rolą Kościoła w świecie miało być obwieszczanie Słowa oraz świadczenie o Chrystusie. Ale nie tylko poza oficjalnymi wspólnotami chrześcijańskimi, lecz również wewnątrz nich byli ludzie, którym należało to świadczyć i obwieszczać, ludzie pozostający „jeszcze poza" Kościołem prawdziwym, Królestwem. Wiara jako „kryzys wewnętrzny" była przecie (jeszcze radykalniej niż za czasów Reformacji) poza ro-

zumowaniem, poza ujmowalną jakkolwiek „religią". Gdy odpadł w dodatku tradycyjny fundamentalizm, stała się całkiem niemal nieuchwytna dla rozpoznań instytucjonalnego chrześcijaństwa. Granice „świata" i Kościoła przestawały być więc jasne i — wbrew deklarowanej dla „świata" obojętności — zaczynała się nawet rysować pewna między nimi solidarność.

Co więcej, samo dzieło zbawienia, czyli transcendentne wobec kultur i historii ludzkiej spełnianie się Królestwa — było wyłącznie w rękach suwerennego Boga. Kościół mógł jedynie mieć jakiś udział w *Missio Dei*, która dokonywała się oprócz tego i na tysiące nieznanych sposobów także poza granicami oficjalnych wyznań. Granice te nie mogły przecież ograniczyć Boga. I tu więc radykalna, wspólna światu i Kościołowi „niemożność ludzka" zamazywać zaczynała granice „Kościół-świat".

Obwieszczanie i świadectwo były jednak w neo-ortodoksyjnej perspektywie rzeczywiście główną racją bytu wspólnoty kościelnej. Wszak właśnie to robili uczniowie, a Kościół był w swojej istocie kontynuacją zdarzenia pierwszej wspólnoty. W zestawieniu z zamazywaniem się „adresata" tej funkcji głównej i konstytuującej, pogląd taki dawał coraz częściej znak równania między eklezjologią w ogóle a misją, czy świadectwem, czy „znakiem". I na zewnątrz — wobec świata, i na wewnątrz — wobec własnych członków, cała niemal funkcja wspólnoty chrześcijańskiej zaczynała się sprowadzać do ogłoszenia zbawiającego (własną mocą) Słowa i do świadectwa. Reszta eklezjologii była już tylko „religią". Coraz częściej zaczynano też kwestionować sens osobnej teologii misyjnej. Misją był sam Kościół jako taki, w swym obwieszczaniu, w tym, że był „znakiem". Tym bardziej, że sprawa konkretnego nawracania stawała się coraz bardziej niejasna, i ze względu na suwerenność Boga i z wielu innych przyczyn.

LOGIKA DOKTRYNY

Jak widać już z bardzo schematycznego opisu, formacja neo-ortodoksyjna, stanowiąca bunt przeciwko liberalnemu immanentyzmowi, przeciw optymistycznym ocenom „świata", przeciw rozcieńczaniu i minimalizowaniu Kościoła (co zarzucano „społecznym chrześcijanom"), nosiła już w sobie zarodki reakcji wręcz odwrotnej, posiew obecnej „Nowej Reformacji".

Zbuntowaniu chrześcijaństwa radykalnego sprzyjała, nawet doń wiodła, sama wewnętrzna logika „dialektycznej" doktryny. Transcendentyzm tak radykalny jak u neo-ortodoksów był już właściwie w psychologicznym odczuwaniu — niemal ateizmem. W każdym razie był osamotnieniem czy agnostycyzmem tak wielkim, że nie mogło to w religii żywej pozostać długo bez konsekwencji.

W dziedzinie intelektualnej, słynna „sprzeczność Bartha" (zawarta w jego tezie, że Bóg objawia nam sią wprawdzie, lecz pozostaje niepoznawalny) otwierała drogi szkole amerykańskiej, zwanej dzisiaj „chrześcijaństwem po śmierci Boga" czy „chrześcijańskim ateizmem", i twierdzącej, że zasadnicza niesensowność mówienia o Bogu w naszych kategoriach, oraz niewykazywalność w dostępnym tym kategoriom świecie sił czy przyczyn nadprzyrodzonych, stawia nas psychologicznie w sytuacji *etsi Deus non daretur*. Tę sytuację, zdaniem „chrześcijańskich ateistów" należy przyjąć, ograniczając chrześcijaństwo bądź do tego, co czytelnie „dla nas" w Chrystusie objawione, to znaczy do ewangelicznej etyki bądź do mistycznego przeżycia ciemności u dna wszechrzeczy, która to ciemność — kojarząca nam się zwykle z nie-bytem — jest jedynym przybliżeniem Boga, dostępnym człowiekowi.

W dziedzinie wyobraźni religijnej, która — instynktownie niejako — szuka zawsze i mimo wszystko jakiegoś kierunku, by móc bodaj spoglądać ku boskości, transcendentyzm radykalny również nie wytrzymał długo próby życia i wywołał reakcję, w postaci nowych tendencji do immanentyzmu: Występują one w „nowej fali" protestanckiej w rozmaitych postaciach. Zaliczyć do nich można egzystencjalne wyczuwanie Boga jako „Gruntu istnienia" i „Głębi historii", odrodzenie zainteresowań mistykami Wschodu, zbyt żywe i powszechne, by nie było znamienne, etyczne i personalistyczne intuicje świętej Obecności w bezinteresownym spotkaniu ludzkim (w którym Chrystus jest Tym Trzecim, jest boskim incognito...). Charakterystyczny jest wreszcie nawrót do religijnej fascynacji samą historią, samym postępem, do jakiejś monistycznej wizji religii świata i ziemskiego zbawienia.

Ta ostatnia orientacja, stanowiąca pozorną odwrotność neo-ortodoksyjnego pesymizmu co do wartości ziemskich, jest również w istocie kontynuacją pewnych wątków, zawartych już w teologii dialektycznej, ale przez nią nie rozwijanych. Teologia ta akcentowała wprawdzie grzeszność historii, ‚świata", ale właśnie w świecie i w historii widziała instrumenty Objawienia. Wprawdzie „objawienie specjalne", w historii Izraela, było dla niej jednorazowe i niepowtarzalne, to jednak w logice takiej „zdarzeniowej egzegezy" leżało także to, że raz użyte przez Boga narzędzie w jakimś sensie pełni swe funkcje nadal i że przeto cała historia, cały proces świata są „brzemienne w znaczenia boskie". To właśnie „objawienie ogólne", które przyjmowała już neo-ortodoksja, nie wyciągając jednak z niego głębszych konsekwencji, miało zafascynować następną formację tak dalece, że „Głos Boga w głosie czasu" zaczął jej przesłaniać wszystko inne.

Trzeci zarodek nowej Reformacji, zawarty już w neo-ortodoksji, mieścił się w samym ujęciu sprawy „Kościół-świat". Jak widzieliśmy, zaczęto stawiać znak równania między Kościołem a „misją" czyli

chrześcijańskim świadectwem. Zarazem jednak poczucie „niemożności religii" i radykalnej suwerenności Boga kazało przyjmować, że granice wyznaniowe ani nie gwarantują „autentycznego" aktu wiary, ani także nie ograniczają rzeczywistych działań Boga — *Missio Dei*. W takiej sytuacji, konieczność składania świadectwa pozostawała wprawdzie dla chrześcijanina jasna, ale konieczność instytucjonalnego Kościoła bladła szybko. Już neo-ortodoksja przyjmowała, że świadectwo ma być służbą. Już ona nawiązywała czasem do solidarności chrześcijan z niechrześcijańskim światem w obliczu Niepojętego. Kiedy „nowa fala" dołączyła do tych intuicji swe charakterystyczne poczucie Obecności Boga głównie w spotkaniu ludzkim i w procesach dokonywania się historii, chrześcijańskie świadectwo zaczęło sprowadzać się coraz wyraźniej do dwu rzeczy przede wszystkim, a czasem do nich wyłącznie. Pierwszą było urzeczywistnianie „stosunków odkupionych", czyli bezinteresownych, autentycznych wspólnot ludzkich. Wspólnoty tego rodzaju tworzą jednak nieraz grupy nieformalne, nawet mieszane światopoglądowo, nie tworzą ich zaś prawie nigdy — w odczuwaniu „nowej fali" — wielkie instytucjonalne Kościoły, ze swoim nieuchronnym bagażem „interesów"... Rzeczą drugą było angażowanie się w procesy budowania lepszego świata, tak bowiem rozumiano solidarność z gatunkiem. Człowiek, to uważano za ewangeliczną „świętość". I tu więc droga chrześcijańska zaczęła wieść przez „świat" — może przez ONZ? raczej aniżeli przez Kościoły oficjalne.

Barth, jak się zdaje, dopełnił w sposób radykalny dzieła starej Reformacji: zdeprecjonował do reszty (i to z pozycji wewnątrz chrześcijańskich) ludzką refleksję systematyzującą „problem Boga" i ludzką „religię". Pisał o „religijnych" dziejach wiary, że „są historią tego, jak człowiek, samowolnie i z uporem, usiłuje podstawić w miejsce Boga ukazanego w Biblii — obraz zrobiony przez siebie, a w miejsce dzieła Boga — własną ludzką potęgę i władzę". Pierwszy rozumny wykład o Bogu miał jego zdaniem — „wąż — prototyp kaznodziei"... Poglądy takie miały w jego intencjach czynić Kościół tylko pokorniejszym: czystszym od „religii", w powyższym sensie wolniejszym od „kultury". Ale następna formacja, pod wpływem własnych, innych nieco perspektyw i w kontekście innych zasobów wiedzy (przede wszystkim wiedzy nauk o człowieku), zaczęła wyciągać wnioski odmiennego rodzaju, pytać czy nawskroś kulturą czy nawskroś religią nie jest sam instytucjonalny Kościół jako taki, czy jest istotnie nieodzowny, czy sekularyzacja, widziana dawniej jako grzeszność i jako dramat nie jest raczej logiczną kontynuacją Objawienia. Coraz częściej pojawiać się zaczęły prace o „ateizmie" (pojmowanym raczej jako podejmowany z pokorą i nawet czcią agnostycyzm niż jako pozytywna teza) i o „sekularyzacji", jako o postulatach biblijnych. Czasem wygląda rzeczywiście na to, że — jak to wykazywał Johannes Aagaard w swym

sprawozdaniu dla Soboru na temat misjologii protestanckiej (DOC 212 i 213) — najpierw postawiono znak równania Kościół-świadectwo, a potem zaczęto próbować odrzucać Kościół.

Warto tu chyba pozwolić sobie na pewną dygresję i przypomnieć, że całe to zjawisko nie jest może aż tak katastroficzne, jak by się przedstawiało w odczuciu obserwatora niezbyt obznajomionego z historią protestantyzmu. Jak to przedstawił niezmiernie wyczerpująco L. Kołakowski, w swojej książce *Świadomość religijna i więź kościelna*, mniej lub bardziej silne dążenia do „bezwyznaniowego chrześcijaństwa" pojawiały się wielokrotnie, a w siedemnastym wieku wybuchły nawet na bardzo dużą skalę. Zdaniem Kołakowskiego, dążenie takie nie może nigdy urzeczywistnić się w pełni, bo zawiera nieprzezwyciężalne wewnętrzne sprzeczności. Główną z tych, które wymienia, wydaje się zniewolenie socjologicznych determinizmów, na które skazana jest nieuchronnie każda idea (religijna czy też świecka) z chwilą sukcesu, to znaczy gdy zaczyna realizować się społecznie.

Jakkolwiek się ta sprawa przedstawia, warto pamiętać, że chrześcijaństwo — wbrew temu, co sądzi zwykle dzisiejszy szary człowiek — przechodziło już i przeszło kataklizmy analogiczne pod wieloma względami do jego obecnej sytuacji, i że teraźniejszy zakręt (choć jest zakrętem, a więc w jakiejś mierze znakiem zapytania) nie zdarza się pierwszy raz w jego historii.

LOGIKA SYTUACJI

Kryzys neo-ortodoksji i pojawienie się w protestantyzmie orientacji „świeckich" czy „radykalnych" to oczywiście zjawiska uwarunkowane nie tylko sprzecznościami „teorii czystej" (którą zajmowaliśmy się dotąd), ale także lub nawet przede wszystkim sytuacją kulturową i psychologiczną. Jej najogólniejsze elementy są tak powszechnie znane, że wystarczy przypomnieć je tu w błyskawicznym skrócie. Pluralizm i zmierzch „socjologicznych", przyjmowanych z tradycji autorytetów religijnych; coraz powszechniejsze poczucie rozmijania się kościelnych doktryn i zainteresowań z żywotnymi i nieraz dramatycznymi problemami dzisiejszych ludzi; wrażenie pozostawania poza nurtem historii, kształtowanym przez inspiracje ruchów społecznych, jak socjalizm, humanizm naukowy, kultura techniczna; zaniepokojenie (dość wyraźne czasem u protestantów) rozkwitaniem nowych społecznych inicjatyw katolickich; narastanie poczucia solidarności międzyludzkiej, wspólnego zagrożenia, wspólnej odpowiedzialności, potrzeby świadectw i czynów „radykalnych"; fascynacja odkryciami i poetyką, a nawet mistyką nauk przyrodniczych; znużenie ideologiami i nieufność „do każdego, kto mówi tylko w kółko o prawdzie, ale nie wprowadza jej w czyn ani nie nawiązuje do niczego konkretnego", czyby to był polityk,

czy filozof, czy jakakolwiek choćby kościelna instytucja; penetracja całej kultury, całego spontanicznego myślenia przez charakterystyczne ujęcia nauk o człowieku, obiektywizujących, „stłumaczających do cna" coraz więcej wzniosłości w motywacjach ludzi i grup... Wszystkie te zjawiska i ich liczne pochodne wpływały naturalnie na stan rzeczy, który opisywany bywa nieraz jako „schizma wewnętrzna", czy „rozpęknięcie serca" chrześcijan współczesnych, już właściwie zlaicyzowanych w większości spontanicznych odruchów i sympatii, a wciąż nie znajdujących odpowiednika ani wyrazu tych nastrojów w tradycyjnych prezentacjach religii.

Dodatkowym elementem, sprzyjającym tendencjom do czegoś w rodzaju humanistycznej „religii świata", religii „ziemskiego zbawienia" i bezwyznaniowego, ewangelicznego uniwersalizmu, był ekumenizm, a mówiąc ściśle tak zwane dzisiaj „drugie pokolenie" ekumenistów.

Jest to pokolenie już wychowane na wspólnych międzywyznaniowych akcjach, wspólnych troskach, wspólnej modlitwie. Pokolenie, dla którego oficjalne debaty o teologicznych „kwestiach spornych" lub „kwestiach zbliżonych" są już właściwie prehistorią, i którego jedyna całkiem już wspólna „kwestia" brzmi: czym właściwie ma być chrześcijańskie świadectwo w dzisiejszym świecie? Słynne pytanie Bonhoeffera: „kim jest Chystus dla nas dzisiaj" (nie w podręcznikach, nie przed wiekami, tylko w uczciwej i autentycznej dzisiejszej świadomości) stało się główną więzią i hasłem nowej ekumenicznej fali. Wspólne odpowiedzi brzmią zwykle, że Chrystus jest „tym, który był po stronie słabych", „był dla innych", był „pokój czyniącym", że Jego obecność w świecie, której ma się świadczyć, jest „sakramentem jedności"...

Zrozumiałe psychologicznie w tej sytuacji jest zanikanie poczucia wyznaniowej odrębności i przesuwanie się akcentów w rozumieniu ekumenizmu od troski o zjednoczenie Kościołów ku trosce o jedność ogólnoludzką, nawet kosmiczną. Na spotkaniu katolicko-protestanckim w Taizé, Valdo Galland, (Sekretarz Generalny Światowej Federacji Studentów) mówił: „Według naszej wiary, plan Boga obejmuje jedność całego stworzenia. Nie tylko Kościołów lecz ludzkości i nawet ludzi z przyrodą. Ekumenizm musi zawierać w sobie nie tylko perspektywy kościelne, lecz określony, żywy stosunek do całej ludzkości i do wszechrzeczy".

Nic dziwnego, że wzrastała chęć angażowania się w sprawę jedności na terenach coraz szerszych: świeckich, ponadwyznaniowych... „Świat" istotnie jakby wdarł się przemocą do chrześcijaństwa i od tej strony właśnie, która — w rachubach wielu — miała je lepiej uzbroić, aby się „światu" oparło. Jedną z motywacji ruchu ekumenicznego była wszak konieczność wspólnego powstrzymywania sekularyzacji...

Na tle tak rysujących się tendencji, nie jest dziwne (choć bywa dla

wielu ludzi niepokojące) pewne zniecierpliwienie nowej ekumenicznej formacji wobec inercji i egocentryzmu oficjalnych Kościołów. Są one, jak wydaje się nierzadko „drugiemu pokoleniu", zaabsorbowane bez końca abstrakcyjnymi sporami o kwestie, „których sens jest dzisiaj tylko historyczny lub prestiżowy, i które w żywej, konkretnej religijności dzisiejszych ludzi nie grają właściwie żadnej roli". Zniecierpliwienie to przybiera czasem dość ostre formy. Zdarzały się na przykład w ostatnich latach wypadki „pryncypialnej interkomunii" członków Kościołów jeszcze niezjednoczonych, którzy chcieli w ten sposób złożyć publiczne świadectwo swego poczucia jedności i zaprotestować przeciw barierom międzywyznaniowym, utrzymywanym, jak sądzili, raczej ze względu na interesy kościelnych instytucji niż z przyczyn religijnych. Dość wyraźnie rysowała się także tendencja do pewnego separatyzmu środowisk ekumenicznych, do przenoszenia wspólnych modlitw, a nawet celebrowania Uczty Eucharystycznej do prywatnych domów, do powstawania coraz liczniejszych grup mieszanych, obejmujących także niewierzących, i do tworzenia się zwolna czegoś w rodzaju niepisanego kodeksu czy stylu, po którym „drugie pokolenie" rozpoznaje się wszędzie wpoprzek wyznań i granic. Wszystko to jest oczywiście dosyć płynne, ale już na tyle czytelne i wyraźne, że mówi się ostatnio nierzadko o zjawisku (lub o niebezpieczeństwie) zarysowywania się „Kościoła ekumenicznego" faktycznie (choć oczywiście nie formalnie) odrębnego od pozostałych.

Cała naszkicowana tutaj logika kulturowych i wewnątrzchrześcijańskich sytuacji wpłynęła oczywiście na przyspieszenie i zaostrzenie się kryzysu protestanckiej neo-ortodoksji. Rozmaite niespójne jeszcze i niewyklarowane tendencje, obejmowane mianem „świeckiego" czy „bezreligijnego" chrześcijaństwa, odzwierciedlają więc w równej chyba mierze swą genezę doktrynalną co swe laickie, historyczne dziedzictwo.

Tezy i pytania protestanckiej „nowej fali", które nie będą tu opisywane szczegółowo, dotyczą zarówno fundamentalnych kwestii teologii, jak struktury i roli Kościoła. Były one postawione dosyć jasno już na konferencji w Meksyku, w roku 1963. Wyliczono wtedy główne kwestie otwarte, ale nie próbowano jeszcze skrystalizować stanowisk na ich temat. Właśnie to jest prawdopodobnie jednym z celów konferencji Kościół-świat w Genewie.

W świetle naszkicowanych tu tendencji, związanych z kryzysem neo-ortodoksji, różne punkty programu genewskiego stają się bardziej zrozumiałe i bardziej palące. Kwestia tego „jak chrześcijanin ma rozpoznawać Boga w historii" oraz wiążące się z tym zagadnienia, jak stosunek do przemian politycznych, do sekularyzacji, do kultu, do humanizmu nie są bynajmniej „kwestiami akademickimi". Rozważane będą w kontekście istniejącej dzisiaj faktycznie w protestantyzmie i domagającej się prawa głosu „świeckiej religii". Ma ona oczywiście

swoje skrzydło umiarkowane, którego aktualne poglądy przypominają po prostu teologię stworzenia i antropologię teologiczną katolicyzmu. W „świeckim chrześcijaństwie" istnieją jednak także (i mają duży wpływ, szczególnie w środowiskach młodszych intelektualistów i działaczy) takie odłamy i grupy, które wykazują silne tendencje odśrodkowe i posuwają identyfikację ze światem laickim bardzo daleko. Ten fakt oceniany jest rozmaicie. Biskup Robinson na przykład pisał w „Nowej Reformacji", że przepaść między światem kościelnym a laickim jest już niesłychanie głęboka i że wobec tego pewne „rozcieńczenie" czy nawet „zlaicyzowanie" jakichś grup chrześcijan jest nie tylko nieuchronne lecz wręcz pozytywne. Grupy takie bowiem pełnią jak gdyby funkcję odkrywania chrześcijaństwa na nowo, „od drugiego, od laickiego końca", a odkrycie takie jest na długą metę konieczne, nawet gdy wydać się może dzisiaj niebezpieczeństwem czy wręcz herezją. Cała trudność leży więc, jego zdaniem, w tym by Kościół zdołał tę sytuację wytrzymać, by się nie rozpękł, by więź kredytu miłości zachowana została mimo wszystko, różnież tam, gdzie na pozór kontakt będzie już słaby.

Nie zawsze jednak oczywiście tendencje „świeckie" i „bezreligijne" oceniane bywają tak spokojnie. Jest zrozumiałe, że w kołach oficjalnych władz Kościołów, których troską jest i być musi spoistość strukturalna, budzą one duże zaniepokojenie. W Genewie nie rozstrzygną się oczywiście wszystkie związane z tym problemy. Konferencja dać może jednak bardzo interesujący przegląd sił i stanowisk, żywych dzisiaj w chrześcijaństwie protestanckim.

Anna Morawska

KRYZYS TEOLOGII PROTESTANCKIEJ?

Teologia protestancka w Niemczech stoi wobec nowego kryzysu. Zródłem jego jest nowy ruch teologiczny pod nazwą: teologia nowoczesna. Jest to dalsze zradykalizowanie teorii prof. Bultmanna, znanej pod nazwą „demitologizacji" Ewangelii [1].

Teologia Bultmanna, która zyskała wpływ po drugiej wojnie światowej, nie wyszła poza ramy katedr i granice auli uniwersyteckich. Obecnie jednak kontynuatorzy bultmanizmu nadali tym teoriom nową nazwę teologii egzystencjalnej i pod tą nazwą potrafili stworzyć dość szeroki nurt w sferach młodszej generacji teologów. Ośrodkiem tego ruchu jest uniwersytet w Münster (Westfalia).

[1] Por. artykuł ks. J. Tischnera *Jezus egzystencjalizmu* w bieżącym numerze (przyp. red.).

Ruch egzystencjalny pozyskał dość pokaźną liczbę młodych teologów, którzy przez kazalnice kościelne poczęli szerzyć jego zasady w parafiach. Musi to być dość szeroki zakres działania, skoro wywołał niepokój i zdecydowany sprzeciw wśród wierzących, a także reakcję ze strony władz kościelnych. Ujawniło się to w ten sposób, że parafie odmawiały przyjmowania młodych wikarych, którzy byli absolwentami fakultetów teologicznych, propagujących teologię egzystencjalną. Kilku przywódców kościelnych, z prezesem Kościoła Westfalii, ks. dr Wilmem, na czele, zwołało w tej sprawie publiczne zebranie protestacyjne w Dortmundzie, które zgromadziło z górą 20.000 uczestników. Zjazd uchwalił rezolucję, wzywającą władze Kościołów Ewangelickich w Niemczech do stanowczego przeciwstawienia się nowemu ruchowi teologicznemu i zakazania głoszenia jego teorii na kazalnicach kościelnych. Słabość organizacyjna Kościoła Protestanckiego wypływa z jego nieracjonalnego ustroju powstałego w okresie Reformacji. Duchownych dla tego Kościoła kształcą i wychowują fakultety uniwersytetów państwowych, których profesorowie są mianowani, opłacani i chronieni przez władze państwowe przed wszelką zależnością od władz kościelnych.

Echo tych wydarzeń odezwało się już w prasie kościelnej, także i katolickiej poza granicami Niemiec. Katolickie pismo: „Schweizerische Kirchenzeitung" zamieściło artykuł ewangelickiego autora podpisanego inicjałami, który głosi tezę, że należy odwrócić się od nowoczesnej teologii pseudoreformacyjnej i pseudokatolickiej teologii okresu kontrreformacji, jak to uczynił II Sobór Watykański — i skupić się pod sztandarem prawdziwej teologii Kościoła Powszechnego, stojącego na gruncie Biblii, Ojców Kościoła i starokatolickiej Tradycji kościelnej. Integrystyczne sfery katolickie wyciągają z tego wniosek, że miast prowadzić dialog z protestantami i ich pseudoreformacyjną teologią, należy raczej wezwać wszystkich wierzących protestantów do powrotu na łono Kościoła Powszechnego, którym jest Kościół rzymsko-katolicki.

Na to wezwanie konfesjonaliści protestanccy odpowiadają, że świadczy ono o ukrytych prawdziwych intencjach „ekumenizmu katolickiego". I to jest może największa szkoda powszechna tego nowego zarysowującego się kryzysu teologii protestanckiej. Jest to zresztą stary kryzys o szerszym podłożu, w obrębie całego chrześcijaństwa, zawężanego dziś do różnych jednostronnych i ciasnych nurtów teologicznych we wszystkich wyznaniach. Współczesne chrześcijaństwo jest niestety przede wszystkim luteranizmem, kalwinizmem, anglikanizmem, egzystencjalizmem, tomizmem, teilhardyzmem, marianizmem, antypapizmem itd. — a najmniej rzeczywiście prawdziwie chrystianizmem. Radykalnym lekarstwem na te jawne i ukryte bolączki powszechnej choroby duchowej jest stanowczy i konsekwentny nawrót ponad wszystkie praktyki kościelne i poprzez wszystkie różnorodne filozo-

ficzne i teologiczne tradycje i teorie — do chrystianizmu, czyli do Chrystusa i Jego Ewangelii, do Kościoła Apostołów i Tradycji starokatolickich Ojców Kościoła. A więc ofiarny, konsekwentny Ruch ekumeniczny papieża Jana XXIII i II Soboru Watykańskiego, wraz z pierwotnym, szerokim i otwartym duchem Światowej Rady Kościołów i jej Ojców: luterańskiego arcybpa z Upsali: Natana Söderbloma i anglikańskiego arcybiskupa Temple z Yorku.

Ks. Zygmunt Michelis

SZANSA SYNODU

W trzecim dniu kościelnych uroczystości millenijnych, które odbywały się w połowie kwietnia br w Archikatedrze SS. Piotra i Pawła w Poznaniu, na publicznej sesji duchowieństwa, ks. abp metropolita Antoni Baraniak ogłosił zwołanie na rok 1968 (rok tysięczny od założenia diecezji poznańskiej?) Synodu Archidiecezjalnego. Będzie to w poznańskiej archiediecezji pierwszy synod po blisko 230 latach, poprzedni odbył się bowiem jeszcze w r. 1738. Przygotowania do synodu podejmowali już także dwaj poprzedni metropolici poznańscy, starania ks. kardynała-prymasa Hlonda przerwał jednak wybuch wojny, przygotowania ks. abpa Walentego Dymka — jego śmierć. Poprzednio, w okresie porozbiorowym, nie było w archidiecezji poznańskiej warunków do zwoływania i odbywania synodów. Uniemożliwiały to przede wszystkim ucisk i prześladowania Kościoła przez rząd pruski. W drugiej połowie XIX wieku arcybiskup gnieźnieński i poznański Mieczysław Ledóchowski „niezwykle troskliwy, sumienny i przezorny pasterz" wprowadził w miejsce synodów diecezjalnych organ zastępczy — Kongregację Księży Dziekanów. Miały się one zbierać co rok, na przemian w Gnieźnie i w Poznaniu. Do udziału w Kongregacjach zobowiązani byli przede wszystkim dziekani i prodziekani obu archidiecezji a także członkowie obu kapituł metropolitalnych, radcy kurialni i profesorowie seminariów duchownych. Wydawane przez Arcybiskupa na wspomnianych Kongregacjach dekrety miały moc prawa diecezjalnego. Ogłaszano je drukiem. W latach 1866—1926 odbyło się 25 takich kongregacji. Abp Ledóchowski nosił się także z zamiarem zwołania uroczystego synodu, zamiaru tego zrealizować jednak już nie zdążył. Od r. 1927 do chwili obecnej, kongregacje księży dziekanów zwoływane są w zasadzie nadal co rok, mają jednak inny nieco charakter. Wysłuchuje się na nich allokucji ordynariusza, dyskutuje nad przedłożonymi sprawami, udziela instrukcji, nie wydaje się jednak dekretów.

Referujący w Archikatedrze poznańskiej zadania synodu diecezjalnego ks. prałat dr Władysław Pawelczak, rektor Wyższego Seminarium

Duchownego w Poznaniu, przedstawił racje przemawiające za zwołaniem synodu i jego szczególne znaczenie. Przede wszystkim więc zwołanie synodu postuluje prawo kanoniczne (kan. 356 § 1). Ostatni trzej arcypasterze poznańscy wydali wiele zarządzeń i instrukcji, które rozproszone są w wielu kościelnych miesięcznikach i okólnikach. Byłoby z pożytkiem, gdyby materiał prawny tam zawarty, znalazł się, po nieodzownych modyfikacjach i uzupełnieniach, w jednym zbiorze ustaw synodalnych. Duchowieństwo przyjmie zbiór taki z wdzięcznością, ułatwi on bowiem pracę duszpasterską i administracyjną. Ponadto zbiór taki służyć będzie kapłanom zakonnym i diecezjalnym wykształconym i wychowanym w Zakonnych Instytutach Teologicznych czy w seminariach innych diecezji, a pracujących na terenie archidiecezji poznańskiej. Poznanie partykularnych przepisów obowiązujących w tej archidiecezji i ich lepsze, w konsekwencji, stosowanie, ułatwi kapłanom tym pracę duszpasterską oraz współpracę i współżycie z resztą kapłanów archidiecezji.

Ustawy synodalne mieścić się będą oczywiście w granicach zakreślonych przez powszechne prawo kościelne, przez dekrety Komisji Posoborowych i instrukcje Konferencji Episkopatu Polski. Pamiętać jednak należy, że prawo powszechne, regulując pewne sprawy, pozostawia wiele jeszcze miejsca na przepisy partykularne, a nieraz wyraźnie poleca ordynariuszom, by w zależności od potrzeb swej diecezji, przepisy takie wydali. Synod stwarza zatym znakomitą szansę *aggiornamento*. Henri Fesquet kończy swą książkę *Katolicyzm jutra* głębokim i trafnym stwierdzeniem, że *Kościół jak i świat buduje się codziennie*. Po zakończeniu Vaticanum II pozostaje do spełnienia ogromne zadanie wcielenia w życie ducha soboru i 16-tu uchwalonych i promulgowanych dekretów soborowych. Statuty synodalne mogą i powinny wskazać, jak dokonać tego w praktyce życia diecezjalnego.

Przyszły synod archidiecezji poznańskiej może mieć więc wielkie i historyczne znaczenie. Będzie pierwszym synodem poznańskim po wydaniu Kodeksu Prawa Kanonicznego, pierwszym w tej archidiecezji synodem po odzyskaniu przez Polskę niepodległości i wreszcie pierwszym synodem po Soborze Watykańskim II. Życie przynosi ze sobą coraz to nowe problemy, stwarza nowe sytuacje, wymagające nowych rozwiązań w świetle wiary i moralności chrześcijańskiej. Dlatego też — zdaniem ks. Pawelczaka — *nieuzasadnione są obawy tych, którzy sądzą, że z odprawieniem synodu powinno się czekać do takiej chwili, gdy można będzie na stałe unormować wszystkie zagadnienia wymagające ujęcia prawnego. Nigdy taki czas nie nadejdzie. Przeciwnie, ciągle wyłaniać się będą nowe problemy, (...) Papież Jan XXIII nie zawahał się w jednym dniu zapowiedzieć zwołania soboru powszechnego, odprawienia synodu diecezji rzymskiej i modernizacji prawa kanonicznego...*

Przedmiotem obrad i ustaw przyszłego synodu powinny być więc *sprawy duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, jego postawy, wiedzy, ascezy, karności, obowiązków, różnych form duszpasterstwa, sprawowania Sakramentów św., przepisów liturgicznych, muzyki, sztuki kościelnej, nauczania prawd wiary i zasad moralności chrześcijańskiej dzieci i młodzieży, misji i rekolekcji, powołań kapłańskich i zakonnych, form apostolatu świeckich, umacniania wiary i zasad moralnych, uświęcenia świata przez postawę i pracę ludu Bożego, form działania ku zjednoczeniu chrześcijan. Również spraw kontaktów i współdziałania z Braćmi Odłączonymi oraz tymi, którzy odeszli od Kościoła.*

Ks. abp Baraniak po allokucji, w której zapowiedział zwołanie synodu, odczytał błogosławieństwo apostolskie Ojca Św. dla prac przygotowawczych i obrad synodalnych. Ustanowił on także 11 komisji przygotowawczych oraz mianował ich przewodniczących i tzw. sekretarza głównego, wyjaśniając, że przygotowanie projektów ustaw synodalnych czyli schematów, wymagać będzie sumiennej pracy wielu kapłanów i świeckich specjalistów. Poza Komisją Główną są to: Komisja Koordynacyjna i Statutowa, Komisja dla Spraw Duchowieństwa (z 11 sekcjami), Komisja dla Spraw Zakonnych (z 3 sekcjami), Komisja dla Spraw Apostolstwa Świeckich (z 3 sekcjami), Komisja dla Spraw Liturgii (z 4 sekcjami), Komisja dla Spraw Duszpasterstwa (z 9 sekcjami), Komisja dla Spraw Nauczania (z 5 sekcjami), Komisja dla Spraw Seminariów, Studiów i Powołań Kapłańskich oraz Zakonnych (z 6 sekcjami), Komisja dla Spraw Jedności Chrześcijan i Stosunku do Niechrześcijan i Komisja do Spraw Mienia Kościelnego.

W najbliższym czasie mianowani zostaną pozostali członkowie komisji i sekcji, w tym także świeccy.

Na ręce sekretarza głównego, którym mianowany został ks. prałat Pawelczak, przesyłać można sugestie i propozycje odnośnie przygotowanych schematów. Z wdzięcznością przyjęte będą również sugestie katolików świeckich.

TMM

FARAON

Krytyka przywitała film Kawalerowicza z mieszanymi uczuciami. Nie odmawia się reżyserowi zasługi stworzenia poważnego i ciekawego dzieła sztuki, ale zarzuca mu się niekonsekwencję w jego realizacji. Problemem jest konwencja tzw. „wielkiego obrazu" (wg nomenklatury hollywoodzkiej *big picture*), którego cechą główną w kinematografii światowej jest widowiskowość pozbawiona głębszych treści. Dziesiątki tysięcy statystów, bitwy morskie i lądowe, walki na arenach i wyścigi kwadryg, orgie w antycznych pałacach, przepych i emocja, kulisy doniosłych wydarzeń historii ukazane od strony alkowy, spiski i tajemne miłości, wszystko to w „wielkich obrazach" służy zabawie, ma olśnić, wstrząsnąć, bez względu na zgodność pokazywanych faktów z historyczną prawdą. Darmo też szukać w podobnych dziełach filmowych głębszych ambicji twórczych. Według historyków kinematografii ów nowy gatunek sztuki filmowej stworzony został przez amerykańskich producentów w końcu lat czterdziestych, by konkurować z gwałtownie rozprzestrzeniającą się telewizją. Mały ekran odciągnął widzów od kin wyświetlających czarno-białe filmy. Trzeba było wymyślić taki rodzaj widowiska, z którym telewizja nie może konkurować. W sukurs przyszedł szeroki ekran, stereofonia, kolor i tak bogaty, grupowy pokaz aktorski, że mały ekran w żaden sposób nie potrafi go pomieścić. Innym wynalazkiem z tego okresu rozwoju filmu była „cinerama", kino dające poczucie trójwymiarowości obrazu. Ale to już osobny problem. Wśród klasycznego programu „wielkich obrazów" znajdujemy już dzisiaj szereg pozycji znanych na całym świecie: „Ben Hur", „Upadek Cesarstwa Rzymskiego", „Kleopatra", „Dziesięcioro przykazań", „Samson i Dalila", „Król królów", „Cyd". Kawalerowicz przystępując do sfilmowania „Faraona" musiał się oprzeć o te wzory. Chciał jednak film swój pogłębić i oddając sprawiedliwość powieści Bolesława Prusa uczynić z jej filmowej adaptacji rzecz o wiele wartościowszą, ambitniejszą niż wymienione tu dzieła rozrywkowe. Otóż większość naszych krytyków twierdzi, że niezdecydowanie reżysera, który chciał połączyć dwie rzeczy naraz: widowiskowość „wielkiego obrazu" i poważną problematykę filmowanej powieści (walka o władzę pomiędzy kapłanami a młodym Faraonem) nie powiodła się w pełni. Oglądając „Faraona" odczuwamy niedosyt jednego i drugiego. Zbiorowe sceny są za ubogie, zbytnio uproszczone, wątek intelektualny nie ukazany dostatecznie ostro. Niemniej, mówi się o nowym filmie polskim, że ratuje w jakimś stopniu podupadającą reputację naszej kinematografii. Chwalone są zdjęcia, jakość koloru, uwypuklana reżyseria zbio-

rowych scen, np. zaćmienia słońca, aplauz zdobyły kreacje aktorskie. Czytelnika tych recenzji, a nawet krytycznych artykułów uderza jednak i to, że zarzucając niezdecydowanie Kawalerowiczowi same również są niezdecydowane co do ostatecznych wniosków na temat filmu. Czy ta ostrożność podyktowana została obawą, aby nie obniżyć kasowego sukcesu „Faraona", czy też film nie jest rzeczywiście zbyt zapładniającym intelektualnie dziełem, trudno orzec. Trzeba przyznać, że dyskusja na temat „Popiołów" Wajdy była o wiele żywsza. Może dlatego z kolei, ponieważ Wajda poddał rewizji pewne wyobrażenia bezpośrednio dotyczące historii Polski i dotknął czułej zawsze struny patriotycznej. Dlatego reakcje były silniejsze.

Problem władzy jest jednak jak najbardziej aktualny dla współczesnych. Należy on do tematów często poruszanych w latach ostatnich przez naszą literaturę. Wydaje się, że Kawalerowicz był pod jej wpływem, gdy opracowywał koncepcję „Faraona". Nie tylko powieść Prusa narzucała mu przyjęty w czasie realizacji punkt widzenia, ale i aura intelektualna, z której narodziły się chociażby takie powieści jak Andrzejewskiego *Ciemności kryją ziemię*, a nawet *Spiżowa Brama*. Nie chodzi oczywiście o wątki fabularne, o bezpośrednią zależność „Faraona" filmowego od przykładowo podsuniętych tu książek. Po prostu ciekawość mechanizmu rządzenia i sprawowania władzy, zainteresowanie historią od jej politycznej podszewki, pojawienie się polityka, jako bohatera przeżywającego dramatyczne sytuacje, ukazanego od strony charakterologicznej, prywatnej, wszystko są to elementy nowe w sztuce drugiej połowy naszego wieku. Odnajdziemy je wszystkie w postaci młodego Ramzesa. Upraszczając sprawę Faraon Kawalerowicza przypomina jakby „współczesnego Kennedy'ego", który ginie w starciu z rzecznikami zachowawczej myśli politycznej. Gubi go nie tylko szlachetny idealizm, ale i brak doświadczenia, środków i dostatecznego oparcia, niedostatek przebiegłości, która powinna towarzyszyć ambitnym planom. Ramzes jest romantykiem i nie przywiązuje dlatego dostatecznej wagi do „techniki" zakulisowej walki. Robi on wrażenie jakby się brzydził kompromisami, dwulicową grą pałacowej dyplomacji. Można by przypuścić, że nawet będąc bardziej doświadczonym władcą rezygnowałby z pewnych sposobów walki, na rzecz prostolinijnych, odważnych posunięć w imię swojego poczucia słuszności.

Rzecz znamienna, że klęska drobnych intencji, które miał dzielny, ale mało sprawny Ramzes kompromituje go jakby w oczach widza.

Wymowa filmu jest więc nieco paradoksalna. Przyznaje on właściwie rację kapłanom, którzy nie tylko są potężniejsi ale i mądrzejsi. Są po prostu lepszymi politykami, znają się na rzeczy, kontynuują pewną tradycję rządzenia krajem, której nie udało się zmienić młodemu władcy m. in. dlatego, ponieważ bardziej powodował się uczuciami, niż przebiegłością.

Oczywiście takie odczytanie filmu jest jednym z wielu możliwych. Ale wogóle ono jest możliwe dlatego, ponieważ w „Faraonie" zbyt słabo podkreślone zostały moralne wartości ścierających się postaw. W decydującym momencie, śmierci młodego bohatera, za mało po prostu widz go żałuje. Jest to scena okrutna, ale nie tak tragiczna, jak być powinna, ponieważ za kapłanami stoi pewna „racja". Reprezentują oni konieczność historyczną i cały konflikt rozwiązuje się bardziej na płaszczyźnie „działania mechanizmu historii i polityki", niż walki pomiędzy wartościami upostaciowanymi w Ramzesie i Herhorze. Na takie rzeczy patrzy się chłodno, bez osobistego zaangażowania. I film nie wciąga uwagi, uczuć i myśli patrzących w takim stopniu, jak potrafią to zrobić dzieła sztuki, które nie popadając w deklaratywną łatwiznę odbijają realne zmagania się zła i dobra ludzi uwikłanych w gęstwę historii. Gdy zestawimy ze sobą dwie śmierci w filmie: niewolnika kopiącego kanał przez pustynię, którego życie zmiażdżył przemarsz wojsk, i samego Ramzesa, którego niszczą potężni przeciwnicy, zauważymy, że stosunek twórcy do tych wydarzeń jest chłodny, analityczny. W wersji Kawalerowicza bohaterowie „Faraona" nie umierają osobistą, indywidualną śmiercią, ale są niszczeni jak drzewa przez lawiny, a nie jak ludzie. W tym filmie znajdujemy się o krok od tezy, że racja jest po stronie silniejszego. Wspaniała walka skarabeuszy, wprowadzająca nas w filozofię obrazu, zdaje się tę myśl podkreślać już na wstępie. „Faraon" do głębi jest filmem racjonalistycznym, nawet materialistycznym. W małym stopniu jest moralitetem.

Sformułowanie powyższych myśli, nie jest preparowaniem zarzutów. Chciałem jedynie ukazać glebę intelektualną, z której wyrosła reżyserska koncepcja filmu, i jakie są tego konsekwencje. Dostrzec można zresztą podobieństwo pomiędzy klimatem myślowym „Faraona" i „Matki Joanny od Aniołów". W obydwu wypadkach mamy do czynienia z podobną desakralizacją ukazywanych rzeczywistości, tam klasztoru, tu egipskich świątyń. Bohaterowie Kawalerowicza oddani są we władzę ludzkich namiętności przybierających aż demoniczne formy. W „Matce Joannie" spustoszenia dokonywała miłość, w „Faraonie" żądza władzy. Potężne te uczucia są siłą napędową świata przedstawianego wyłącznie w kategoriach przyrodniczych. I z tego też powodu filmową twórczość reżysera „Faraona" należy uznać za bardzo charakterystyczną dla klimatu intelektualnego, z którego współcześnie ona wyrosła. Pominięcie innej od dostępnego nam świata rzeczywistości nie posunęło nas ani o krok w wytłumaczeniu wielkości człowieka.

Marek Skwarnicki

TREŚĆ ZESZYTU

SOMMAIRE

Cena zł 12.—

679610
6 VII 79

W poprzednich numerach „Znaku" ukazały się m. in. Quidam: X. Władysław Korniłowicz 6 • Karol Górski: Genealogia religijności polskiej XX wieku 39 • Ankieta: Formacja katolicka w XX-leciu 39—40, 42—44, 46, 49, 57 • Cyprian Norwid: Listy 73—74 • Ankieta: Głosy o religijności w Polsce przed I wojną światową 97—98 • Ankieta „Przeglądu Powszechnego" z lat 1905—1906 97—98 • O Norwidzie por. „Znak" 8, 31, 36, 47, 49, 52, 73—74, 76, 78, 80.

ZNAK

MIESIĘCZNIK